梵蒂岡圖書館藏
明清中西文化交流史
文獻叢刊

（第一輯）

12

張西平　［意］馬西尼（Federico Masini）
任大援　［意］裴佐寧（Ambrogio M. Piazzoni）
主編

大象出版社

BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊（第一輯）

12

張西平 [意]馬西尼（Federico Masini）
任大援 [意]裴佐寧（Ambrogio M. Piazzoni）主編

大象出版社

目錄

超性學要三十卷目錄四卷（卷十六至卷二十四）……［意］利類思譯義　一

超性學要

三十卷目錄四卷
（卷十六至卷二十四）

〔意〕利類思譯義

超性學要

論形物之造

卷之十六

7.mi Volum: 6.14
Tom: 2. Q. 3. Tho: de
Creat. rerum.

超性學要一大支第五段目錄論形物之造

卷之十六

造形物論第一

形物由天主而受造否 一章
形物受造爲天主之善好否 二章
天主造形物用天神否 三章
形物之模由天神而受造否 四章

造形物之序論第二

質時先於模否 一章

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

凡形物共一質否 二章

真福之天與無模之質元質同一時受造否 三章

時偕質受造否 四章

第一日之功論第三

光者之切名指無形之物否 一章

光爲形體否 二章

光屬如何否 三章

光第一日受造宜否 四章

第二日之功論第四
堅定第二日受造否一章
天惟一重否二章
第三日之功論第五
水歸滙一處謂在第三日宜否一章
植物第三日受造宜否二章
第四日之功即文飾論第六
明體第四日受造宜否一章
造諸光之故經所指當否二章

天諸光有魂否 三章

第五日之功論第七

設五日之功當否 一章

第六日之功論第八

設第六日之功宜否 一章

第七日之功論第九

天主造成萬物訖工於第七日當否 一章

天主既造物第七日息否 二章

天主降福及聖在第七日宜否 三章

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

超性學要卷之十六 論形物之造

極西耶穌會士利類思譯義

前既論無形之物矣。今則論有形之物。夫造成有形之物。經述三等之功。一造成之功。經曰。天主厥始化成天地云云。二分別之功。經曰。分光分黯云云。三文飾之功。經曰。申命造光於天云云。今次第論之。

造形物論第一

形物由天主而受造否 一章

經曰。伊天主造天地海。與凡在厥內者。

疏形物由天主。證曰。凡殊異之物。有何一者。必於何所以然受此何一也。如多異之熱物。受熱於火然。蓋多異之物凡合。必有其合者之所以然。否則不能自合。今夫爲有也者。任多異之物共焉。則知一。切萬有見與不見。形與不形。無分如何爲有。皆由於一爲有也者之所以然。即天主。

駁經曰。天主凡倣造之物常存。形物非常存。經曰。倣見非常。倣不見常。則謂形物由天主而受造。恐其不然。

正受造之物。因何卽因質。莫非常存矣。緣受造之物。不能全歸于無故。且物愈近不屬易動之體卽天主。愈不易動焉。屬朽之物。就質常存。就模常變。不屬朽受造之物。就模常存。而就他卽就居所。如天。就情如天神常變。凡此雖或不存。而未常非存也。經所云攸見非常。誠有然者。葢凡屬見受造之物。就其有耶。就其動耶。偕時而爲不常存之物也。但經不指此意。惟指屬見之物。就其爲人所得之報應非常矣。人之報應。在於此見之物。與時同流。在於不見之物。乃常存

經旨以上文指之曰。永福之重致於我等。

駁 經曰。天主凡攸造爲至好。彼形物有惡焉。如猛獸傷噬。天氣亢炎等。皆害人。既害則惡。緣惡之謂因害故。則謂形物由天主受造。又非也。

正 形物本然莫非好矣。然非公好。惟爲私好而有限也。因各有逆情。未免彼此互悖。然各論莫非好也。但以人揣物。不因物性。惟因利巳。故遂以害巳者爲惡。而不復就物諦思焉。葢物就甲。有害。就乙。自有利也。設使物本然爲惡。安能有何利哉。

駁由天主者不能全離天主尚令就天主矣然形物令背天主經指之葢先旣云因世苦得永福遂訓曰勿觀攸見者由此則知形物非由天主

正形物本然非令背天主乃引致人見天主經曰天主不得而見由識受造而得見焉謂令背天主非歸形物乃歸不善用形物者經曰受造之物爲阱不知者之足且正因令背天主卽可以證由天主緣引不知者離天主就形物具何美好也而此美好非卽受於天主者乎

形物受造爲天主之善好否 二章

經 曰。主爲已造萬有。

疏 寰宇成於諸物。如全成於諸分然。欲知全與諸分之終向奈何。曰。先則知各分之終向爲其作用也。如目之終向爲視。次乃知下分爲上分也。如覺司爲明司。如肺爲心。次又知諸分爲全者之成。如質爲模。緣諸分謂全者之質故。次又知人爲何向。即爲享天主矣。至論寰宇之各分。理不異此。先則知覺受造之物爲爲其本作用。與其成全。次則知受造之下物爲爲

受造之上物。如在人下者之受造者爲爲人也。次又知各受造之物爲爲寰宇之全成。次又知寰宇與其諸分向天主爲其終向焉。蓋萬物就彷彿天主之善好。卽歸於天主之榮福矣。但受造之靈性向爲天主較他物勢則特焉。緣靈性至於其終向卽天主。因其本作用。卽知與愛故。

駁 經曰。天主造萬物爲有。則萬物受造非爲天主之善好。乃爲其本有也。

正 正。因受造之物爲爲有。卽陳設天主之有之善。故

天主雖造萬物爲爲有。不因而謂造之非爲屬天主善好也。

駁 善好具終向之義。則彼具多善之義。是爲具少善者之終向。神物視形物。如多善之視少善然。則形物爲神物。而非爲天主之善好。

正 中向不絕終向。故雖謂形物之受造爲神物。不因而謂非爲天主之善好。

駁 義者與物不均。因物先有何不均也。夫天主爲至義則受造者不均之先。必有不屬受造者之不均。夫

不屬受造之不均。乃彼由自專之不均。由此則知。不均隨多異自專之作用也。今以受造之形物。較神物。必不均。則形物受造乃爲何自專之作。而非爲天主之善也。

正義者之均視報功。蓋均與之均。義者之本務也。至論原始置物於各倫。豈視物之功哉。如工師置同類之石於異處。寧謂非義乎。石彼此無異。而工師置之異所。惟視制造之成全。各得其所宜然。天主欲寰宇成全。則置受造之物各異焉。詎視先功哉。惟視寰宇

之成全宜然耳

天主造形物用天神否三章

經曰天主厥始造天地云天地即指形物也可知形物徑由天主而不由天神之功

疏有謂天主漸次造物即造初物徑由天主次此物生他物他物又生他物連綿綿遞至生形物焉此論悖理殊甚蓋形物之初成悉從無而有因厥質並而受造也緣不全在先於全故夫從無爲有而謂非由天主豈不甚悖於理蓋作者愈上愈能生多物屬底

之爲有。公於屬模者。試驗爲有者公於活。爲活者公於識。而質公於模。則物愈屬底。愈徑直由於上所以然。由是則知最初物底。正切繫於最初所以然受造矣。是又知次所以然。非預先有何受造於最初所以然絕不能生物也。夫從無而造有之爲德。造物就其全有。而其預先絕無何物。爲受造耶。爲無受造耶。參乎其間。是惟最初所以然卽天主。能從無造有矣。故聖史欲示萬形徑由天主受造。乃曰厥始天主化成天地。

駁 萬物治於天主知。則亦肇於天主知也。經曰。天主爾因知者造萬有。與定云。治萬有次第。下也者治於上。亞利云。次第繫於知。由此觀之。則萬物之原始。有次第下焉。即形物。受造於上焉。即神物。

駁 物之初受造。有次第誠然。然非下受造者受造於上。受造者乃天主知置各物於各品。是爲有次第也。

駁 由效各異。推知所以然各異。緣同類生同類故。今謂神與形一切皆徑由天主受造。則物將無相殊異。而此較彼離天主。亦無所異。豈其然乎。亞利謂受造

中。有屬朽者。其故非他。惟離天王最遠耳。」

正 天主至一矣。雖識多異。然不損其至純。前論天主之知明之。見四卷十四論十一章 推知造物亦然。就見知之物各異。乃爲各受造各因其知者之所以然。如匠者臆各異模。因而造器。亦各異然。

駁 生有限之效。何須無限之能乎。凡形皆屬限物。則云神物能造形物。無不可。

正 作者德能之多寡。不但受量於所造成之物。又受量於所造成者之勢也。緣此之一物。受成於多能。與

受成於少能。其勢則異故。造有限之物。而於其受造絕無何物爲之預先。此獨指無窮之能。豈可望于受造中之物哉。

形物之模由天神而受造否 四章

聖奧定云。形質不任順天神。惟任順天主。形質之謂任順某。非他。乃於某受本模也。準此。則知形物之模。非由天神。乃由天主。

古士有以爲。凡形模由於神體。卽天神。此謬分有兩說。巴拉篤云。在質之模。由發於不在質。而自在之

模就何相似即共通之義。葢云形質尚存何印跡。由於無膠質之模。其何相似。即共通之義而在質模倫若干。則不在質。而自在模倫應之。假如云有公人公馬等。自在而無膠質。凡形特一者由發焉。有自在模。即公馬。乃諸馬之所以然。有自在生命。乃諸生命之所以然。有自在有。乃諸有之所以然矣。此一說也。亞未則等以爲形物之模。非自在於質。惟自在於明司矣。乃凡在形物之模由發於彼在制造之神模。即天神。如凡制模由發於彼在制士明司者之模然。此兩

說似發於一義蓋皆欲知模之所以然而均不知模不自受成乃因質模合成而受成焉正亞利所云惟合成之有切謂之成也夫屬朽之模無生滅生滅惟合成之物模爲然蓋模非謂爲有惟合成之物具模謂爲有耳緣爲有者之稱惟就受成故受成惟合成之有生馬生人非謂生人生馬之模乃是故凡肖既由於肖如馬謂生人生馬合成之有爲人由於人則凡欲知形模之所以然勿索於形之火由於火模惟索合成之有爲其所以然如此之火生於此火矣合成之物生模因此則知形模非由於形模惟由於合成

之作者。令質出於其能。而爲見有者也。顧合成之作者。卽形物。旣受動於受造神體。如奧定所云。則因而知形物之由於神體。非神者施模。惟動之以得模耳。又知天神之靈像。歸於天主爲其所以然也。故論萬物受造之初。不必臆所由。由於其能。而爲見有之何變化。乃厥始形模徑由天主。爲其本所以然。形質惟一順之者。指此意。聖史乃於各物。曰天主申命成此成彼。卽萬物之模由天主之言。天主子而成焉。是其爲凡模凡合凡睦之所以然云。此奧定之論也

駁 波厄爵云。凡在質之模。由於不在質之模。在質之模。即形物也。不在質之模。即神物也。由此觀之。則形模由於神模矣。

正 波厄爵所謂。不在質之模。指物之元質。在天主明照。經所謂由不見成於不見是也。若謂不在質之模。指天神。則宜云在質之模之由於彼。非因受生。乃因受動而發焉。

駁 凡某在乙屬通。然必由於甲。所宜之本然。神體本然乃模。形物通模也。則形模由於神模而發矣。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

正在屬質通然之模。非歸於同類自在之模。如巴拉篤一家之說惟歸於屬靈模。繫天神之明達耶。形模因天神動諸天而得。繫天主之則耶。萬模賦在形物。由天主之則。可以因動出於其能而爲見也。

駁神體生物之能較强于天體。然而天體生下域諸模。故天謂之生滅之所以然。何況神體乎。

正天體生下域諸模。非因有所施爲。惟因動耳造形物之序論第二

質時先於模否一章

經曰。天主之功備全。云質時先於模。則其功不全備。蓋有質而無模。

疏諸聖師分兩說。奧定聖師云。質之先於模非時先。乃原先。巴西畧盎博倒期所三聖師云。質之先於模。乃時先。非原先。兩說雖似相悖。實無甚相遠也。蓋奧定無模之說。絕各模質時先於模。於理有悖。蓋云質時先於模。則亦須云質乃見有。緣化成所至之界。即見有故。夫爲見有。即模也。然則謂質在先其模。豈非爲見有。而又無見有。大悖於理乎。又不能謂質先有

何公模。而後加多異之模。因別爲火爲水爲氣等者。此說無異古格物所云。元質爲見形體者。如彼火氣水等。是凡成何有者。非他。乃惟受何依賴而成此有。蓋先模既令物爲屬體之見有。則後所加之模。非令物爲見有。原爲見有惟令物爲此見有。如木之加熱。非爲木。乃爲熱木。此則依賴之情也。加依賴於物。非關物之生滅。惟關物有何變耳。余論曰。元質受造非絕模。又無公模。乃受造時竟具各異之模。是質先於模。非時先。乃依與定原先也。如謂能在先於見用。分在先於全之類。然他

聖師謂質時先於模其所云模非謂此模惟謂文飾之模於今見在於萬形者也指此義而謂質時先於模于理無悖且就此形物無文飾模之說由經言推知厥始形物尚少三美透明之體即天無光之美故經言水冐冥蒙大地無兩美一無顯露之美經言地上沉空即不得見蓋地面全淹也二無草木之美經言爲空

駁 經曰地上沉空註云即不見而無美與定云無美即指質之無模以此知質受造時無模也

正 經所謂地土。與定與他聖師。其解各異。與定云地與水指元質聖史之於愚民以已顯明之物像。指未顯明之元質。亦稱之爲水。亦稱之爲地。以多物像指之。若單稱謂水。單稱謂地。恐愚民卽以元質爲或地或水耳。且元質之似地。因其爲萬模之底。似水因受模於萬模。是故就此義。元質謂之空。謂之不見不文。蓋元質因模而見知之。若論他聖師解地土。卽以爲四行之土。而土謂之無模。本疏已明。

駁 性者行爲。彷彿天主之行爲。如次所以然。倣傚初

所以然。然性者行爲。必無模時先於有模也。則天主行爲亦然。必先造無模之質。然後造其模。

正 性者之生見效由出於具能之有。故其行爲能則時先於見。而無模時先於有模也。天主之生見效。出由於無耳。故即頃能生全備之物焉。

駁 他聖師所謂質時先於模。駁曰效之不全。顯作者之不全。天主乃至全作者。經曰。天主之功全備。則其所造之物。無時無其模矣。

正 謂質時先於模。非由天主之不能。乃由天主知宜

然。蓋造物有序焉。由不全以至於全也。

駁 形物之受造。由分別之功而成。分別與紊亂對。如無模與有模對然。今謂質之無模時先於有模。則形物受造之初始。乃亂。即古所謂混沌。豈其然乎。

正 古格物者。置混沌絕不容何別。聖經不然。分別之功。自始造已具一天地之別。質別在其中。後論詳之。見五論一章 曰。天主化成天地。二四行之別。指模別。蓋經言水與地。不言氣與火。者。緣愚民于氣火不以爲形物故。三就居處之別。蓋地原在水下不得而見。然而

氣在水上。經謂水冒冥蒙。指氣也。爲黯之底。

凡形物共一質否二章

聖多瑪云。共一質者互相變易。互相授受。亞利之論也。天體不屬變與授受。則凡形非共一質可知。

疏 古格物者。如巴拉篤等。在亞利先以爲萬形成於四行火氣水土共一質。蓋顯於相生滅也。則萬形共一質矣。形物中有不屬朽。巴拉篤不歸之質情。而歸之制者之意。卽天主旨。乃引天主向形物云爾。曹因本性屬朽。因余旨屬不朽。余旨較爾脗合尤强。此論亞利

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

由形物之動駁之。蓋天體之動性然異於四行之動。則其性異於四行之性矣。天體之本動爲周動。周動無敵。四行之動。上下之動也。而互相敵。故天體性然不屬朽。若四行者。則性然屬朽。緣生滅隨互相敵故。亞未則波則無分屬朽與不屬朽。云萬形皆共一質。緣萬形皆共一形模故。此說非也。蓋既云萬形本然共一模。而又加他模。以別某某。則須云彼模在質不易動。則形物就彼模。不屬朽。則形物屬朽者。惟因除後加之模。則非直然屬朽。惟因何卽因所加之模。蓋

令質誠具不易之模。則變化之底。非但質也。乃質與模。此論何異古性家謬云。物之底乃具模之物。如火氣等乎。古性家不知有質惟知合成之物是故既無何模。在屬朽形物。爲生滅之底。則不得不云屬朽與不屬朽形物者之質。非一矣。蓋質就其本有。具能受模之義也。故質視其本然。須具能受諸凡具一質者之模之義。而及其得一模。則爲見有。惟就彼一模而論。則尚存能受凡諸他模者之義。若云質已受美成之模。包含各模之美成。則不向他模。爲此說者非也。蓋受模之容德。

不分美成與否。一切諸模皆爲所向。得不成美之模向成美。是得成美亦向不成美也。是質得不屬朽之模。尙且得屬朽之模也。是不見屬朽之模。並且模（卽不朽模）與闕。（卽屬朽模）緣闕模非他。乃闕所能受之模故。此乃屬朽形物之情也。則云屬朽與不屬朽之形物共一質。勢所不能。由上論。則知下域與天體。不共一質。而模之不共。愈可知矣。

駁 亞利云。凡宗共則質共。形物皆爲形物。則質亦共。

正 論宗就性。然之義。屬朽者不屬朽者不同宗。緣德

勢各異。亞利之論也。論宗就名相之義。凡形者共宗誠然。緣皆具屬形者之義故。

駁 質論其本然。惟具能者之義。至物之有分別由於模耳。則形物之質。視其本然乃惟一而無二。

正 能既向作用。則所向之作用異。能亦異焉。如向視也者之能。異於向聽也者之能然。試觀天質不向四行之模。豈非與下域異質之明驗乎。

眞福之天與無模之質元質同一時受造否三

章

經曰。天主厥始造天地。穌達波云。經所稱天。非所見之天。乃眞福之天也。則眞福之天。與無模之質。一時受造可知。

疏眞福之天。與無模之質。同一時受造。証曰。世末眞福有二類。一係於靈性。一係於形性。係於形性。不但及於聖人之本形。且併及於寰宇之萬形。蓋世末寰宇將革故。而從新焉。三大支終段有本論今論寰宇之始。眞福之係于靈性者。則始於靈性之首卽天神。蓋惟天神自始而享福矣。係於形性者。則始於形性之首。卽眞

福之天。因其爲萬形將來受新之首。理固宜然。

駁 眞福之天屬可覺之形體也。屬覺之形體屬動。而眞福之天。未見其動。緣屬動必顯於何屬顯形物之動故。是知無此眞福之天。

正 屬覺之形物動。寰宇之勢宜然。葢因形物之動。而萬物之生滅隨之。若夫世界窮盡。則無生滅。而萬形之動息矣。眞福之天。於受造之始。已定其宜如此矣。

何可因動與否。而推其有無哉。

駁 與定云。下形由上形次第而治焉。眞福之天。在萬

形之上。則必有何施爲於下形。然眞福之天不動。何能動他物。緣惟受動。乃能動他物故。若云眞福之天乃默契之所。不宜有所行爲於下域。則又非也。葢奥定亦云。我等就臆何常。則不在此世也。可知默想足起靈性在形物之上。豈必拘囿於何所哉。

正 眞福之天。旣爲永福之所。則於生滅無與焉。以此荅之亦可。不如他荅舉天神互照而推。上部之神。雖不見差。然有所施爲於中。下部見差之神也。推知眞福之天亦然。眞福之天不動。然施爲於受動之下形。

即施爲於第一重天。非施爲何屬流之物。惟施爲何屬恒之物。即包括其所行爲之德能。等係于厥尊者也。至所謂眞福之天。乃默契之所云云。荅曰。默契有定所。非因有所須。惟勢宜然。外光於內光。自應相宜矣。

時偕質受造否 四章

聖奧定云。受造之靈性。與受造之形性。同時受造。

疏 萬物受造之初。最先受造者四物。天神一。眞福天二。形質三。時四。此乃聖師公旨也。惟奧定以爲不然。

謂惟天神形質二物受造。而此二物各在其模之先。非時先。乃原先也。先其模亦先動與時。故依與定不與時偕量。若依他聖師之論云。無模之質時先於有模者。則莫非於時受量矣。蓋既謂時先。則必有時量其先後。不則何謂時先乎。

駁 有朝有夕。此即時也。萬物受造之初無朝夕。蓋天主分光於黯之後。時則始焉。厥始何有時乎。

正 如依他聖師之論。質先無模。而後有模。論時亦然。先有無模之時。而後有有模之時。乃分朝夕焉。

駁時乃星宿天運動之數。星宿天第二日受造。則厥始無時也。

正列宿天非即始而動。則彼在先之時。非列宿天動者之數。惟乃何初動之數也。謂時爲列宿天動者之數依然也者。即因列宿天之動。乃最初動故。若先有他動。則列宿天之初動。乃時者之所量。緣萬物由於本宗之首。而受量故。因此須云。最初必有何動。而顧非實也。乃就明司先後之臆也。葢謂臆動爲非臆時。未之有。緣動非他數動就先後故。

駁 動先於時則受造之初始云時受造不如云動先受造。

正 物之初受造惟紀彼有公相因於物者故紀時具公量之義而不紀動者動惟向受動之物者之義矣。

駁 時爲物之所以受量於外居所亦爲物所以受量於外受造之初紀時則亦宜紀居所。

正 受造之初紀眞福之天含括萬有所在其中矣又所非屬流行如時乃屬常然之物故齊一而受造不須另紀時既非常然則於厥始而借受造者也如時

謂見有。惟謂目下即見之今然。

第一日之功論第三

光者之切名指無形之物否一章

聖與博削云。稱天主爲光寓名也。

疏論物之名相。宜視有二。一名相之初義。一名相之轉用。如視者之名相。初立。其義本指司視之作用。乃觀此司之貴之確。則申用指他覺司之知識。俗云視其味。視其香其熱。又轉用以指明司之知。經曰。心淨者乃眞福。爲其將得見天主也。論光之名相亦然。初

立義指所顯於司視者。申次用乃指一切何知之顯焉。若論就初立之義。而謂指神物。此猶借言。就其申用於諸顯義。則指神物爲正切矣。」

凡駁用本疏正之

光爲形體否二章

聖多瑪云。兩形體不能並在一所。今光與氣。並在一所。則光非形體也。

疏 謂光屬形體。悖理有三。一舉所也者之義而證。曰甲形之所。異於乙形之所。若謂兩形者並在一所。拂

物性矣。緣形物次序必須異所故。如人身首足四肢各居其所舉動者之義而證。曰謂光爲形體。則其照爲屬所形體之動。然屬所形體之動。不能俄頃而成。必須夫時。蓋凡就所而動。必也先至中。而後至終。照則俄頃而成之物也。又不得謂光之照。於不覺之時而成。蓋設使近處不得覺。遠處如自東至西。必得覺焉。蓋太陽已出地平。則自東至西。遞爲全照。又凡形體者之動。乃性然定。或上或下。若照之動。無分上下周圍全括矣。故須云照非何形體之動也。三舉生滅之義而証。

曰謂光爲形體。則氣有黯之時。必此光體將滅。而其質將受他模。若然又須云黯亦爲形體。此豈其然哉。黯何得謂形體夫黯非他乃無光也試問此地强半形體之光。從何質旦旦生之乎。謂惟因無太陽之照。則生强半形體之黯不愈爲可笑乎。若云不滅乃借太陽周行。又問今有何形體隔燈。誰見有周燈之光。多於先未隔者。此等既不但咈明。又且咈覺司之論。則光謂形體。蓋未之有也。

駁 亞利云。光屬火之類矣。火則形體之物也。則光爲

形體有所據。

正 亞利謂光爲火。惟就在質也。如在氣質謂之焰。在土質謂之炭。亞利於名理探多紆廻以發義。故探所引之譬。不盡準探意。葢引之如兩可耳。又非就本意。乃就他士之論。

駁 合離反。皆爲形體之情也。光謂合聚去離反。照則光似形體也。

正 合離等情歸光。借言也。葢屬所之動。既性然爲諸動之首。凡物有所之變易。用屬所之動。指之如離也

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

者之名相。本然指屬所之離。然又申用以指相悖之義。如欲指水火相悖。謂相離然。

光屬如何否三章

引 萬有歸十倫府。屬自立者。歸第一倫府。屬依賴者。歸彼九倫府。如何。則屬依賴而歸本府。見第一卷三論五章

聖達瑪則云光屬如何。

疏 此題有三說。一曰。光在氣非性然。惟因明司之臆。如色之像在氣然。辯此說。持二端。一光在氣可加稱。而謂之明氣。色在氣不得加稱。而謂之色氣。二光見

有効。蓋。形物因日光受熱。而其恩有即無所行爲。今物有性然之變。一曰光乃太陽之體模。駁此亦揭二端。一屬體之模本然非屬覺之物。惟乃明司之界耳。

見靈魂論

光則本然爲可見之物也。一在甲爲屬體之模。在乙爲屬依之模。於理則悖。緣屬體之模。本然置物定於何類故。物不得離模也。乃光非氣之體模。故光離氣而氣不壞。然則光亦非太陽之體模矣。正論即三說。曰光屬如何。蓋如熱乃隨火體之屬作如何。火因熱施爲而作熱

論光亦然。乃隨日體或隨何明體之屬作如

何驗於星。葢各星之效各異卽就形性之異而異也。

駁 如何之爲物。雖作者已去。尚存於其所見受之底也。如熱於水。雖火已去。尚存於水。乃明體已離光卽頃退矣。因此知光非如何之類。

正 如何既隨體模。則質之受如何。勢異於受體模也。質全受模。其隨模者之如何恒存之。設使水變火。熱則恒存。若質受體模不全。如因作者行爲。而始得何模。則隨體模者。如何雖存何時。而非常存。驗於熱水未久卽歸於其本性矣。但照之成質無所變以受何

體模也。故必作者存。光乃存耳。

駁 屬覺之如何。必有其對敵。如熱之敵冷。白之敵黑。光無敵。則光非屬覺之如何。

正 光謂之無敵依然也。即因爲變物者之首形體（即太陽）性然之如何。離敵且遠。

駁 所以然在先於其效也。諸天之光。乃凡體模在下域者之所以然。且令五色爲可見之物。由此則知光非屬覺之如何。乃屬體之模也。

正 光發屬體之模。與令五色見爲可見之物。乃諸天

之司所以然。如熱作發火模。乃體模之司所以然然。

光第一日受造宜否 四章

聖多瑪云。無光何謂日乎。則光第一日受造固矣。

疏 論光之受造有二說。與定云。聖史歷論萬物受造不宜遺神物之受造。故經所曰。天主厥始化成天地。云天指神性未受模者。云地指形物無模之質。神物既貴於形物。故應先受模。而其受模指之於造光即神光蓋神性之受模。乃因受照所以合天主。二說云聖史不紀神性之受造也。不紀之故。聖師解各異焉。

巴西畧云。聖史記錄惟肇於形物之始。不言神性。蓋天神受造在先。期所聖師。舉他故云。聖史憫世人識淺。不認眞宗。顧指物以爲宗。敬奉日月諸星。更令揣有神性在諸形之上。豈不益以爲元尊而奉之乎。至就形物而論。聖史前總述其混茫多闕模之分別。一因謂之地土之沉空。一因謂之水冒冥蒙。故須賴光以絕其冥蒙之混茫也。今欲明光第一日受造。舉證凡三。一日光乃首形體之如何。故寰宇受模。宜始於光。二日光乃公共之物。蓋下域形物。與上域之形相

通因光也。如論知識之序。先識多公而後少公。如先識爲物而後爲生覺先識論造物之序亦然。先造生活而爲生覺而後爲人後生覺。先造生覺而後生人。此見於亞利生覺之論。即此而知。論分別之功亦然矣。夫光既爲首形體之何如而多公。首先受造也。天主知者之序宜然。三曰萬物因光而顯。故宜第一日受造。巴西畧聖師云然。

駁 光屬如何。是依賴之類也。依賴之爲物。在後不在先。則第一日受造非宜也。

正 依質時先於模之說。則須云。質受造時。偕體模而

受造。而後受依模也。顧依模中光在先。則光謂首先受造。豈不宜哉。

駁 由光而晝夜分。此由太陽第四日受成。則光非第一日受造。

正 有云第一日受造之光。乃具光之雲也。太陽受造畢。此光乃歸於原質。此說非也。蓋聖經歷指物受造初。固恒存之物。既受造而復息。豈其宜哉。又云此具光之雲。尚存。非歸原質。然因合於日體。故不得而見。此又非也。蓋依此說。此雲爲徒然。天主之功。豈有徒

然哉。又云太陽之體由此雲而成。此說亦不盡然。蓋依太陽爲不朽體之說。卽太陽不與四行同性。則其質將不能受他模也。正論卽依第阿尼削。曰彼第一日受造之光。乃太陽之光。與日體不異。然雖揔具照物之德能。而其生物之德能。則第四日受之。其於第一日受造。則用以別於黯耳。舉三端証之。一就所以然。蓋太陽之體有光之所以然。而因大地之厚。有黯之所以然。二就所。蓋大地半面有光。半面有黯。三就時。蓋於此一大地之半面。就甲分有光。就乙分有黯。

此經所謂光晝黯夜也。

駁 朝夕由明體周動而成。周動乃列宿天之本動。其受造在第二日。則謂分朝夕者之光第一日受造不可。若云指神光非也。蓋第一日受造之光。其分有黯。萬物受造之初無神黯。蓋前論已明。見十五卷二十一論四章邪魔初受造乃善也。

正 天具有二動。一公諸天。司分晝夜。此似在第一日。一私惟宜各天。就此動日月歲各互相爲別。經所謂明出麗天。司分晝夜。司備候占歲時日月。此由各體

之動而動。故第一日惟揭由公動晝夜之分別。第四日揭由於司動日時月歲之分別。依與定質無模。以非時先之說。則須云所謂光受造。指神性即天神之受造。非就永福。蓋天神于受造初。未得永福。則所謂光惟就聖寵受造之始所具云。見十三卷十三論三章是此光乃分於黯。即分於他受造未受模之黯。若云神形一切凡物並受造。則分神黯。非指邪魔見惡。蓋受造之初邪魔非惡。惟指天主所預知將來之惡。

第二日之功論第四

引經載天主造天地萬物。六日成畢。第一日造天地寰宇之胚胎。并造元光旋行。以分晝夜。第二日造成列宿天。并火氣二元行。第三日則加修葺。命地面之水歸一處。以殖庶物。第四日歛前元光。更造日月諸星。第五日乃命水出鱗羽水族。第六日乃命地出走獸。并生人類。下論詳

堅定第二日受造否 一章

經論第二日事曰天主命堅定於水受造成。其上其下水乃始分。

疏 與定云。凡窮究此等物理。其規有二。一堅執經旨無疑。二經言所容多說。不可泥着其一。此或有可非。則將謂經義亦非乎。今論堅定有以爲列宿天。有以爲成雲之天。卽氣之中域。氣分上中下域中域成雲稱堅定者。因中域之氣稠密也。持先義。其荅非一。乃就各列宿天之說而異焉。有以爲列宿天成於四行。有以爲成四行之一卽火。有以爲非成於四行。乃超四行之上。而不屬朽之質。今依成於四行之說。則可謂堅定就其體。第二日受造。蓋造四行。係化成之功。由於預有之

四行。而修治何物。係分別與文飾之功。依堅定爲四行之一。卽火之說。云堅定就其體第二日受造。則非宜也。葢謂造堅定非他。乃造火行然而四行之造。就質時先於模之說。自係化成之事。葢質先所受者。四行之模也。依堅定不成于四行之說。愈不能謂堅定第二日受造。葢天體既性然不屬朽之物。則其質不能附他模。故謂堅定受造時先有質。悖於理矣。是堅定之體受造。係於化成之事。然尙須何文飾。就此先兩說。則係第二日事也。因此而推。第阿尼削云。太陽

之光先三日無模。第四日乃受模。意亦相類。若此云日不指時先後。而惟指原先後則任依堅定成於何質之說。云堅定之體。第二日受造。無碍於理。即持後義指堅定爲成雲之天氣之中域。亦無所悖矣。且與定然之。

駁 經曰。天主稱堅定謂天。天受成在先。不在六日之內。經曰。厥始化成天地。則堅定之受造。不在第二日。又六日先後之序。成於天主之知。夫物性然在先。而其受造乃後。豈其宜哉。堅定性然在水與地之先。故

其受造經先之於光。其爲第一日受造明矣。又凡六日之內受造。則成於質者也。質在諸日之先受造。故爲預質。夫堅定不能受造於預質。若然則屬生滅之體矣。可知堅定非第二日受造。

依期所聖師所據聖經云。厥始化成天地。先揔言天王所造之物。後乃分析之。如先云工師造此房。後析之云。先基址。次梁柱。又次垣墻。是故經所云第二日造堅定。非異於所云厥始造天地。此一說也。依他諸說。以爲兩天即厥始受造之天。異於第二日受造

之天。其義各異。與定云第一日受造之天。屬神無模之物。第二日受造之天。乃形天。白達及斯達波云。第一日受造之天。乃眞福之天。第二日受造乃列宿天。達瑪則云第一日之受造。乃宗動天無星者。第二日乃列宿天。他士又云第一日受造之天。乃列宿天。第二日乃成雲之氣之中域。其天之同名。故經欲指其同名者。特云稱堅定曰天。如上文稱光曰日。蓋亦指十二時之際。準此多說。前駁悉已。

天惟一重否 二章

經曰。諸天之天。讚美天天主。是知天有多重。

疏依經載所謂天。其名稱之義有三。一本然之名。即最上不屬朽之明體。持此義。天有三重。一全明即真福之天。二全透明即所謂水晶天。三分透明分見明。即列宿天。此復分八重。即列宿天。與七政天矣。二通然之名。即因其通天之何德焉。如爲高爲明等。準此自水至月天。達瑪則以爲一天。而稱之曰氣天。是則天惟三重。氣天一。列宿天二。真福天三。三借然之名。即三一之妙。緣具至高至明之神德。故經謂邪魔。曰。

將昇天。指此天也。即欲與天主均。

駁 天對地。經曰。天主化成天地。地惟一。則天惟一耳。

正 地之向天。如圈心之向其圈。一心可容多圈。地一而天多。何碍哉。

駁 凡多物共名。必具所以共之義也。云有多天。則名共矣。而其義亦須爲共焉。今無見有何義。則謂天有多重。似無據。

正 諸天具有爲高爲明之共義。本疏已明。

第三日之功論第五

水歸滙一處謂在第三日宜否一章

經曰。天主申命。天以下水各滙厥壑。令乾見土。水土爰分乾土。曰地瀦水。曰海。

疏 [與定]解此題。異於他聖師。故立論各異焉。[與定]於諸功之序。惟以爲有原先。非時先之序也。曰。經所謂天主厥始造天地。天指天神無聖寵之模。地指形物之無模。無模之在先爲原先。而此模在彼模先。亦惟原先。循性序而受模。各有次第焉。經所謂光第一日受造。指神性。首先受模。所謂堅定第二日受造。指形

性之受模。所謂水第三日歸滙一處。分乾見土。指四行之受模。即水得其所。而土得見也。依他聖師於諸功之序。以爲時先。其云質之無模時先。而此有模先於彼。亦時先焉。又云質之無模。非絕無模。緣天地水三爲明顯之物故。惟指質無分別。與全美之模耳。就此所云三。而知經指無模即無美者之三。天光之原。有黯之無模。水有冥蒙之無模。地有沉空之無模。故上形即天第一日受模。而時者既隨動。則因此模有時之別。即分晝夜焉。中形即水第二日受模。即因堅定。

則受何別與序也。下形即地。第三日受模。即因水退而土乃見。水土始有別矣。

駁 厥始水瀰漫遍地矣。故地謂之不得見。準此則水將歸之何處乎。

解 解此難。其荅有三。一日厥始水漫地。第三日乃退而得高勢。試驗於海高於地。二者水蔽地稀。如霧歸一處乃稠。三日地有穴可受水。此三說。第一說尤近於理。

駁 非相連者不得共一所。非凡水相連。則何得謂水

皆歸一處哉。

正 凡水之界惟一卽海矣。其歸之之道。或明或黯不一。而海必其所也。故謂之歸一處。此一說或又云謂之歸一處。非直然惟就比方。較土之多所。此說於經言有據。經欲指土有多處。乃於水之會聚稱謂之海云。

駁 水歸一處。係屬所之動也。水流而歸於海。本然自有之動也。則何須天主命歸于海乎。

正 主命卽賦於水本然之動也。所謂物物之本動。乃

行天主之旨是也。又荅曰。水之周地。乃水本性也。如氣之周水然。乃因飛潛動植。須地土以資生養。故水退歸一處。此非由日暖吸其溫氣令土得乾。以爲然乃由天主之命。經曰非畏余天主置沙爲海境乎。

駁 地之名稱。從厥始得之。則何謂第三日得。如經云乾土曰地也。

正 依與定厥始地之名稱。非指地土。乃指元質。依巴西畧厥始地之名稱指地。就其本性。第三日之名稱。指就首情卽乾。經曰乾土曰地者此也。

植物第三日受造宜否 二章

經 論三日之事。曰再命大地苗厥草木。草自苞種。木自結實。悉惟主命。

疏 第三日除地之無美。地謂之無美因二。一因不得而見。以水掩故。二因無所宜之文飾。卽無草木。此二闕第三日除之。水歸一處。而地顯第一無美。卽除焉。發生草木而地有文。第二無美亦除矣。但地生草木。與定論此異於他諸士。諸士以爲第三日。地見發生草木各類。與定以爲地第三日惟得能生草木之德

耳。葢云論天主六日造物。惟如源然。後則止息。論天主治物就傳類。則至於今未常非行爲矣。夫發生草木。則係傳類之功也。由此觀之。第三日草木受造。非見然乃能然也。但依先說。可謂物類受造之初。係六日之功。而後各傳厥類。則係治物之功云。

駁 植物與生覺之命。雖具命各異。然皆爲具命之物也。生覺之造。非係分別之功。乃係文飾之功。則植物之造。亦非係第三日分別之功也。

正 植物有命。非顯緣無屬所之動。故乃有命與無命。

固自有明別矣。植物常不離土。故聖史於地土並紀其受造云。

駁 聖史記第三日草木受造。亦宜記金石受造。緣兩物皆不離地故。然而金石不記。何獨記草木乎。

正 聖史惟記所明顯者。金石等寶藏。受生地腹。而不明別。似與地爲同類。故聖史不記其受造耳。

第四日之功 即文飾 論第六

明體第四日受造宜否 一章

經 曰。主仍申命。明出麗天。司分晝夜。司脩候占歲時

日月。厥類攸紀。高天布光。乃照大地。悉若主命。肇二大明。厥巨主日。厥次主夜。亦造群星。森布在天。

疏 約天主諸工。經有曰。是天地並厥飾備也。由此經言推知。功彙有三。一化成之功。大地無模者受造是也。二分別之功。天地受成是也。或因質之受模。此依與定論。或因宜之美序。此依他師論。三則文飾之功矣。夫成備異於文飾。蓋天地之成備。係天地之內成。文飾係天地之外成。如人成備於四體。文飾係於衣冠等緊有物焉。其分別由屬所之動。彼此所以相離。

而明顯也。故肇彼在天有動。在地有動之物。此則係文飾之功。前知見五論一章物受造之初。明論有三。曰天。地。水。三各一日因分別之功而成備焉。第一日天。第二日水。第三日地。推知文飾之功亦然。文飾之第一日。按萬物受造紀爲第四日。天主造日月星在天有動。文飾之第二日。按萬物受造。紀爲第五日。天主造飛潛在地與水有動。文飾第三日。按萬物受造。紀爲第六日天主造生覺在地有動。此皆係於各文飾矣。但須知與定論明體之受造。無所異於他聖師。與定

云明體非但就能。又就見受造也。蓋天別無生明體之德。如地有生草木之德。經論地。曰命地茁厥草木。論天。非曰天生明體。卽此可證。

駁 日月星。性然屬無朽之物。有其質不得無其模。萬物受造之初。質受造在六日之先。則其模亦然。何待第四日受造乎。

正 依與定諸功。無先後之說。荅此無難。蓋不必云明體之質先有他模。依天體合成於四行之說。荅此亦易。曰受成於先預有之質。如生覺植物然。依天體與

四行不同質。而性然屬不朽之說。則須云明體厥始受造。然先無模後得模。非得體模。惟得施效之定能。厥始不言至斯。乃指厥功者。慮愚人錯認日月爲眞主耳。後受造卽不能以爲主

駁 日月星爲光見受之器也。光第一日受造。則日月星受造宜第一日。

正 依奧定第一日受造之光。乃神光。第四日受造之光。乃形光。若依第一日受造之光。乃形光之說。則須云第一日受造之光。乃光之公性。第四日光乃稟特

德以發生特效。試驗日光所發之效。可知各有特德。故第阿云日光第一日無模。第四日乃受模矣。

駁 日月星爲草木之所以然。所以然者在先於其效。則明體之受造。宜在第四日先也。

正 聖巴西畧云。聖史紀草木先於日月星者。欲絕認日月星爲主。如此數端之誤也。蓋錯認日月爲主。則遂以爲草木肇始於日月矣。

駁 星家云。星多有較大於月者。則謂惟月爲大明非宜也。

正謂之大明。非因其形體大。乃因其德能大。論星雖其形較大於月乎。論目擊之。較在下域。並論其目擊之形。月固大於星也。

造諸光之故經所指當否二章

經曰。主仍申命。明出麗天。司分晝夜。司備候占歲時日月。厥類攸紀。

疏前已論見一論二章形物之受造。或爲其本作用。或爲他受造之物。或爲寰宇。或爲天主之榮。聖史惟恐人錯認天主。論日月惟指利人類之故。

經曰。舉目仰天而見天主。所造利益民生之日月星。勿謬爲元尊而奉之。今論利益於人。蓋有三焉。其一緣有日月之光。人目始得成見。分別物類。故云高天布光。乃照大地。其二原日之有離就。而時序更焉。人所需用之物。皆由此成。人人得其暢足。無厭射。無殃咎。故云因之以分四時。其三緣日月星施效各有不同。乃明雨暘寒燠之候。可以出作入息。故云司備候占。

駁曰。勿警天占。不認主攸警者。由此則知日月星

無所司於候占。

正 日月星辰。惟司占形物之有變。至論屬於自專者。無與焉。

駁 兆與其所兆之故有別。日月諸星。乃下域所行爲之故。非兆也。

正 由所見之所以然。推知所不見之效。如由所見之效。推之所不見之所以然。往往有焉。故以所見之所以然。爲兆。何傷。謂之爲兆。而不謂之所以然。欲絕錯認爲主諸端故。

駁 分時日。自第一日始也。則謂明體之受造爲日時歲之別何。

正 第一日則公分晝夜。就晝夜動公諸天。至日時之各異。就日熱於前日。時於時。歲於歲。由星各異之動而成也。此第四日爲始。

駁 貴物受造爲賤物。蓋未之有。緣終向貴於向終之物故。日月諸星較地更貴。則受成之故。非爲照大地也。

正 照大地。則向利益人類。就人之靈性。貴於日月星

辰。且謂貴者受成爲賤。此非就其本然。乃就寰宇之全耳。庸何傷。

駁 朔日。月不主夜矣。月受造在朔日。似近於理。則謂月受成爲主夜。恐不然。

正 望日。月夜出。晝入。是主夜矣。則謂月望日受造。於理似尤近矣。試驗植物禽獸人類。必全備而受造。蓋論性序。雖由不全至於全。但論本然全。在先於不全然。與定以爲不然。蓋云天主先造物不全。而後乃全之。此於理亦未見有不可也。

天諸光有魂否 三章

聖達瑪則云。天與諸光。勿以爲有魂。皆無魂無知覺物也。

疏 古性家論此。旨趣各異。亞那撒古士。謂太陽爲炙石。非有魂之物。當時罪之。巴拉篤一家云。諸天具魂之體也。今欲定正論。須知魂合肉軀。非爲合肉軀。葢模非爲質。且質爲模也。夫魂之性與情。由厥作用而知。作用可謂魂之向 靈魂須形軀。以施作用。驗於覺育二魂。葢覺育二魂。所以發其作用。須合於形軀也。夫魂之

作用。雖亦有非由肉軀行者。然必賴肉軀始行。凡肉軀陳設形想。而後靈魂得知識是也。知識雖非由肉軀。然靈魂賴肉身而知識。此以知魂。雖可離肉軀。顧欲得施其作用。則須合肉軀矣。至論天體則無所容覺育兩魂之作用。彼養育生長傳類等作用。何所宜于天體。性然屬不朽之物體哉。又不容覺魂之作用。蓋五司基於司觸。能識四行之情。又凡覺德諸司。須相稱於就四行之調適。此亦天體所不容。由此以擬靈魂諸作用。天體所宜容者惟二。知與動而已。夫靈之希欲之知。由於覺

明二司合而發也。明司之作用。原非因形體施行。則所賴肉身者。惟因覺司陳設之形想已。乃今覺魂之作用。既不容於天體。則謂天體所容。不得不歸之明司發知之作用。而顧使靈魂合於天體。必不其然。緣天不須發知者之用故。以此知靈魂合天體。惟因動而已。然而天之行動。非須靈魂合之。如其模也。惟就德能之就。如施動合受動然。故亞利於形性學。嘗証初自動合成於二分。一爲施動。一爲受動。乃指此二分合者之勢。云若兩物爲形物乎。則其合乃就互相

觸。若甲爲形。而乙非形乎。合因甲之觸。非因乙觸。」

巴拉篤一家。既以爲魂合肉身。惟就德能之就。如施動合於受動。則謂天有魂非他。乃神合天。如施動合受動然。是天動非但由性然。如輕重之動。乃由靈性者矣。試驗於性然之動。蓋性然動。動所向惟一。及其已得厥動。息矣。天動不然。常運動而不息則受動於何靈性者。可知因此與定則云。形物治於神物矣。準上諸論。則知天謂有魂。非植物生覺具魂之類。其得有魂之名。惟就同名。而非就同義也。是則其云有魂。某去無

魂實無所異。卽異亦無多。惟就同名之義而云耳。

駁 形體愈貴。所宜之模則愈貴也。模之至貴者卽魂。緣爲生覺之始故。與定云。無分何生活者。較無生覺者。固在上。則謂日月諸星爲具魂之物。于理爲允。

正 直然貴。而因何少貴。於理無碍。天體之模。較生覺之模。論直然雖少貴。論爲模之義則尤貴也。葢其模滿其質。而不復向他模。非生覺之模所及也。若論動。則何碍哉。且動諸天之靈。貴於動生覺之魂遠矣。

駁 所以然貴於其效也。日月星爲生活者之所以然。

試驗由腐朽發生。皆因日與星而得命。則謂天體活而具命。豈不更宜哉。

正 天體既爲施動之受動者。則具司所以然之義賴。依始宗理所以然之德而行也。如官屬賴其長故賴其動者之德。自能爲有生活者之所以然。豈因而謂天有魂乎。

駁 寰宇論云。日月諸星之動。乃性然之動也。性然之動。由於內始而發。則動諸天之靈性。似爲天體之內始。是天乃具魂之物矣。蓋亞利於超形性學云。靈性

被動。如希願者被動於所希願之物然。

正 天動之始。謂之性然。非因屬授之始。乃因屬受之始。蓋諸天之受動於靈性者。乃天固然非屬性也。

駁 天乃被動者首體也。在動者之倫。天乃自動之首形。性學之論也。緣爲爲已在先於爲爲他故。然性學又云。惟具命者自動。則天爲具命之體。無疑。

正 天謂之自動。就合成於施動與受動也。非如質模之成。惟就德能之就。如本疏已明。持此義。謂其動由於內始可也。因而亦謂之性然。又荅亞利多於性學云。

屬欲之動。就生覺之義謂之性然。論天之動亦然。就作始謂之性然亦可。

第五日之功論第七

設五日之功當否一章

經曰。主仍申命。水生鱗族。及諸羽族飛潛。既生祝傳生焉。各傳其類。

疏前已明見六論一章文餘之功。對分別之功序矣。如論分別之功序。先三日之中。即第二日係中形。即水之分別。論文餘之功序。後三日之中。即第五日係中形

之文飾。就生羽鱗二族矣。故聖史如論第四日。題日月星所以指第四日對第一日受造之光。論第五日題羽鱗之族。所以指第五日對第二日水與堅定也。

駁 謂水生羽鱗二族。似不然。葢水之德不及括諸凡鱗蟲羽蟲之類之生。亦有發生於厥種也。

正 亞未則。性理家學士以爲一切生覺者。可不由種。惟由四行之調適。性然而發生。此荅非也。葢性之於其效。由定制而生。由種發生者。不能非種而發生。故宜異義曰。生覺之生者之原始。乃授模之德焉。論由種而

生者則種德也。論由腐朽發生者。攝行其德則天德也。此二類生覺者。其質之原始。乃四行之何一。或屬四行之和合耳。至論萬物受造之初。具作者原始。則天主言也。乃天主言。其由四行調合之質造蠢動。非因水土自含發生。凡生覺者之德能。如亞未則之誤荅。乃因四行之質賴種。或星德而使生覺者。能發生由其原始所得之德能而然也。

駁 鱗羽之類。不但屬水行。亦有土行。而土分尤多。試觀彼類墜地。多不能飛浮。則謂凡鱗羽生於水。未再

也。

正 論鱗羽二族之體。其義有二。一視其類之本有。一視其生動之性。論本有。則土分誠多。蓋凡生覺之形。合四元行而成者。其所須四行幾何之分。土分必多於他德之分。緣土德于四行爲劣故。論生動之性。魚鳥本性調適之所。其與水氣相稱者。過於所有土行之相稱。以此推知。其必造成於氣水。又何疑焉。

駁 水族在水而動。羽族在氣而動。然水族由水而生。則羽族宜謂由氣而生。

正 氣者既爲不屬覺之物。則聖史不另記。就下域與水並列。就上域與天並列。羽族動在氣之下域。與水相接。故其由生歸於水也。

駁 魚族不盡在水。有備足行地。如海牛者。則聖史指鱗族之生於水不全矣。

補 性生之功。不躐等。由甲至丙。必由乙爲其中也。故鱗羽之間。有在其中者。以通二類之性。而後及彼多通其性者之倫。顧聖史亦非有遺。其欲含括凡在鱗中具何異者。故不但云水生鱗族羽族已也。下又云

天主生巨鰐等

駁 走獸較全於鱗羽二族。其四體尤別。而其受生尤全。葢彼由卵而生。此徑由獸而生。夫論性序必也。全先於不全。今水羽二族之受造。先於走獸。豈其宜哉

正 此等蟲受生序。宜視身體之文飾。而不宜視其本有之貴。且論生序。亦莫非由不全至於全也。

第六日之功論第八

設第六日之功宜否 一章

經 曰。主仍申命地出走獸。地出效靈。

疏天主於前三日造成寰宇。分別四行。令各得其所。至四之日。始加責飾。令得全美。其次序有上中下三等。而各因其本分。與其本所受飾於三日之間。上者日月星之文。於四之日得之。中者鱗介飛翔之物。五之日得之。下者百獸之類。六之日得之。但依奥定地生走獸就德能之義。依他聖師則就見生之義。

駁獸蟲有生於腐朽之物者矣。此豈宜于物受造之初始乎。則謂走獸第六日。即受造。似不宜也。

正此之生。既爲彼之滅。則所生多貴由少之貴之滅。於

造物之初始。不見有所碍矣。故彼獸蟲由生於無生覺與植物之腐朽。厥始受造可也。而謂彼由生於生覺之腐朽。則不可。如以爲可。則就能之義耳。

駁 獸有攫噬害人者。初人未嘗獲罪於主。則或絕不宜生害人之獸。或宜生之於人方命之後。

正 與定荅此難。曰今有不知藝事之人。偶見工肆所列多器。不曉各適某用。則或目爲無用之具耳。或偶火灼刀割。殆將以爲傷人之物也。顧彼良工。自諳厥用。嗤此無知。夫天主造成物物各具妙用。世人不知

作者之意。謬謂某物或不須設。豈知即我不須。然六合之廣。民生日用。必須借此始得成全。況乎初人。若能恒聽主命。百獸咸亦聽人之命。總以事人利人。絕不傷人也。

第七日之功論第九章

天主造成萬物訖工於第七日當否一

經曰。天主成功第七日偕。

疏物之成就。有初次二類。初乃具本有之備。在全模。成於諸分之備。次乃終向或作用。如樂士之向乃奏

樂。或因作用以致之之物。如葢造乃有房舍焉。初成爲次成之所以然。緣模爲作用之始故。至論物之終成。卽寰宇之向。此則世界窮盡。聖人將得之永福也。初成所繫於寰宇之全。則萬物受造之初得之。此則在第七日矣。

駁云完其功必有所行爲也。天主第七日無所行惟止功矣。則謂天主之功第七日完備。似不然。

正天主第七日。必有所行。非肇物惟治物。引動之各施其用而行焉。此則繫於次成之始行。葢寰宇之成。

視諸分之全。雖歸第六日。然視諸分之施用。則歸第七日矣。又荅曰。論屬連之動勢。尚能動。則未安息。未安息。何得謂厥動畢乎。緣安息之義。指動畢故。天主六日之內造物。尚能造他物。故第七日就其不造他物而安息。乃謂之完其功也。

駁 有所加不得謂完備。緣完備非他。乃不闕所宜有者。故第七日。尚有後多物受成。論特一耶。論新類耶。如多生覺發生由腐朽之物。又天主日新造多靈魂。多顯奇異。天主降生。聖人得福。世界將新。此功皆在

七日之外。則謂天主之功第七日備不可。

正七日之外。新造之物不可謂全新。必六日之內。先有何預焉。有就質預有。如首女之受造。由首人之一肋。後有本論有就模預有。如今所生之特一。由同類首特一也。至所言新類。則預先在於何德能。如因腐朽發生之生覺。由於星及四行初受之德。又由禽獸各以異類牝牡而生新獸。如由驢與馬交而生騾是也。此等於萬物受造之原始。皆預有其所以然。有就像預者。如今受造之靈魂。即救贖之功亦然。經曰。天主子

受造就人像也。神福就其像預在天神。形福預在眞福天。故經曰。日下無所新。蓋預先有於世初也。

天主既造物第七日息否 二章

經曰。主第七日諸功息矣。

疏安息正對動與生於動之勞。若論動之本義。雖爲形物之本情。然亦申歸於神物。因二義焉。一因凡作用謂之動。弟阿云。天主就傳本妙於物。可謂動而至于物矣。一因向何物之希願謂之動。則論安息。亦有二義。一凡止攻謂之安息。二凡滿願亦謂之安息。因

此兩義。天主謂之第七日息也。持首義。蓋第七日造新物功止矣。緣七日後所造之物。先有何物預在於先功故。持次義。蓋天主於所造之物無所須。惟自享。是即其福也。故造物之後。經不日息於厥功。如有所須之以享福。乃曰諸功息。即息於巳也。蓋自足而自滿其願也。奧定云。天主雖從無始於巳息。但造萬物之功。其於巳息繫第七日。此所謂諸功止息。

駁 經引天主自云余父天主子自云、至於今行。余亦行。則何謂天主造物第七日止功乎。

正天主雖無所新造。然至於今。莫非行爲存物治物焉。

駁安息對動與動之勞苦也。天主自無動無勞。而造成萬物。則云第七日息何意。

正天主之安息。非彼由於勞及動相對之息。惟彼由於造新物。及希願之息。本疏已明。

天主降福及聖在第七日宜否 三章

經曰。主於七日降福及聖。蓋於此日諸功止息。

疏前章論安息。知有二義。一息造新。一息於已。論首

義降福宜第七日。蓋降福於所造物非他。乃祝俾生長各傳其類。論次義。加聖宜第七日。蓋物安息於天主即爲聖也。

駁 時日謂有福有聖。或因時日有所加善。或因有所減惡。天主行乎息乎。無所加善。無所減惡。則第七日降福加聖何哉。

正 第七日加福加聖。非因天主有所加減。乃因受造之物。生長與安于主。物即有所加焉。

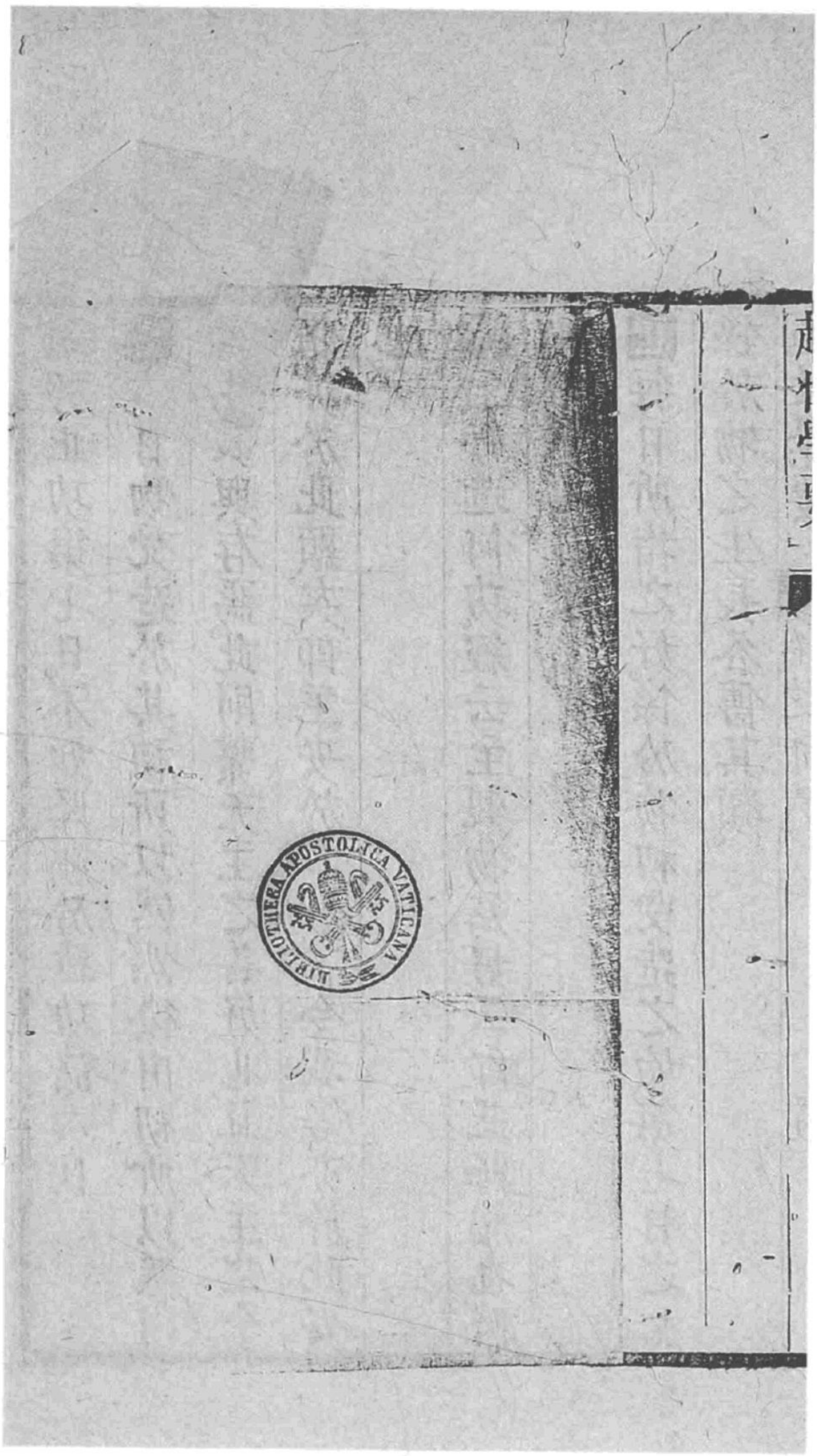
駁 降福由於善好矣。善好本性自傳之物也。則云降

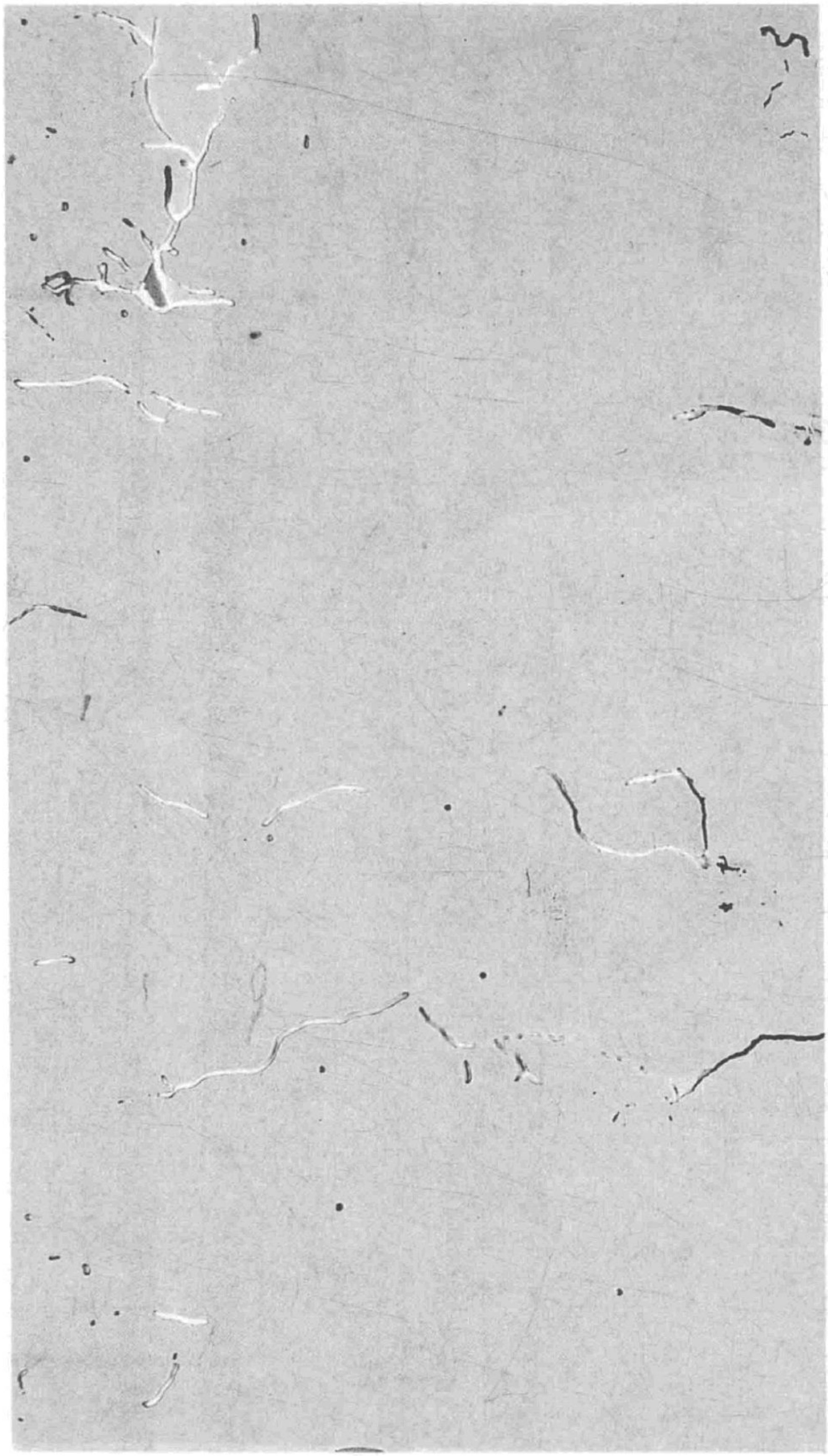
福於止功第七日。不如降福於造功諸六日。

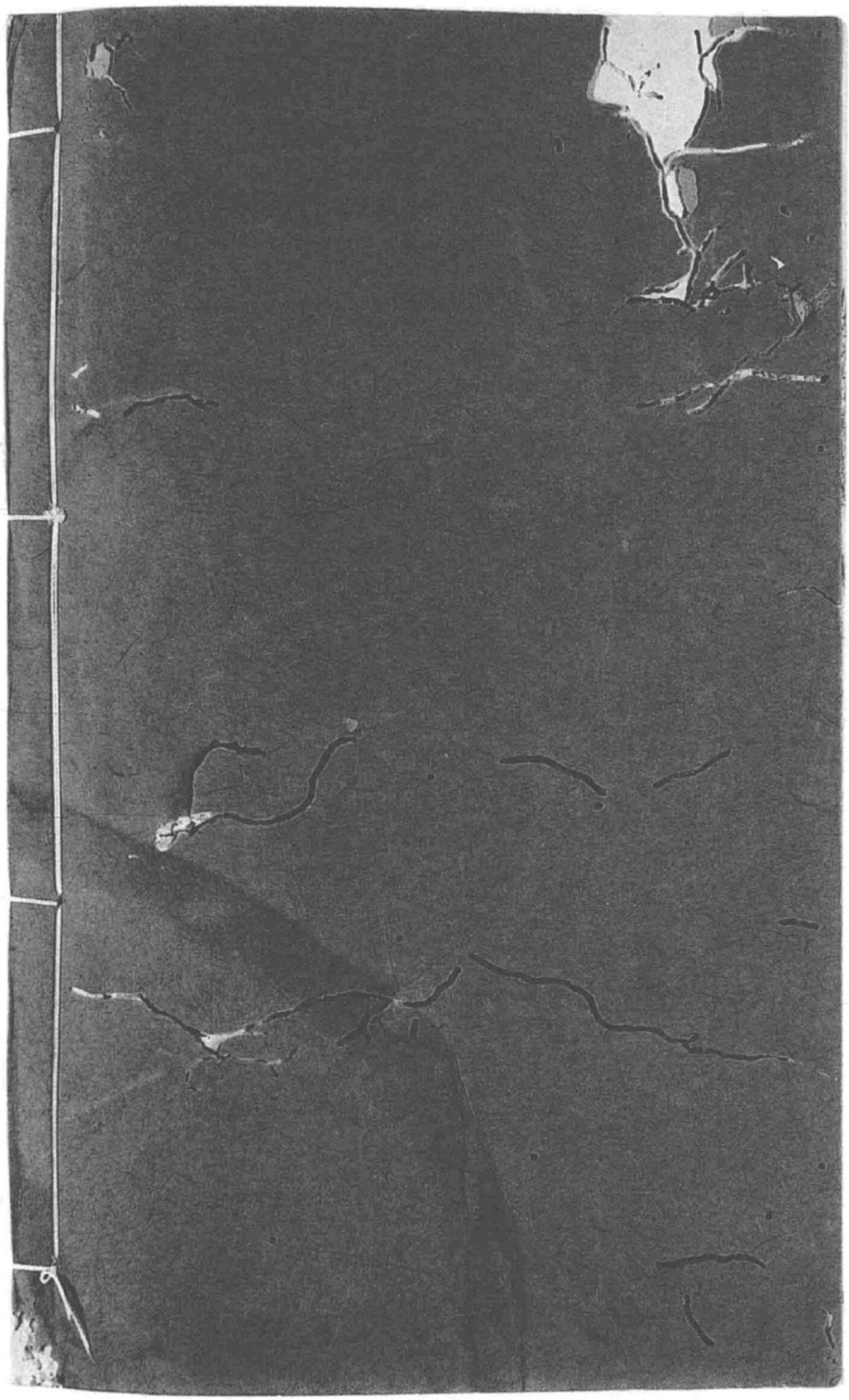
正 六日物受造於其初所以然。然後由初所以然而得生長與存焉。此則繫天主之善好也。且天主之全備亦於此顯矣。即主安於本妙。而令我等亦於此安也。

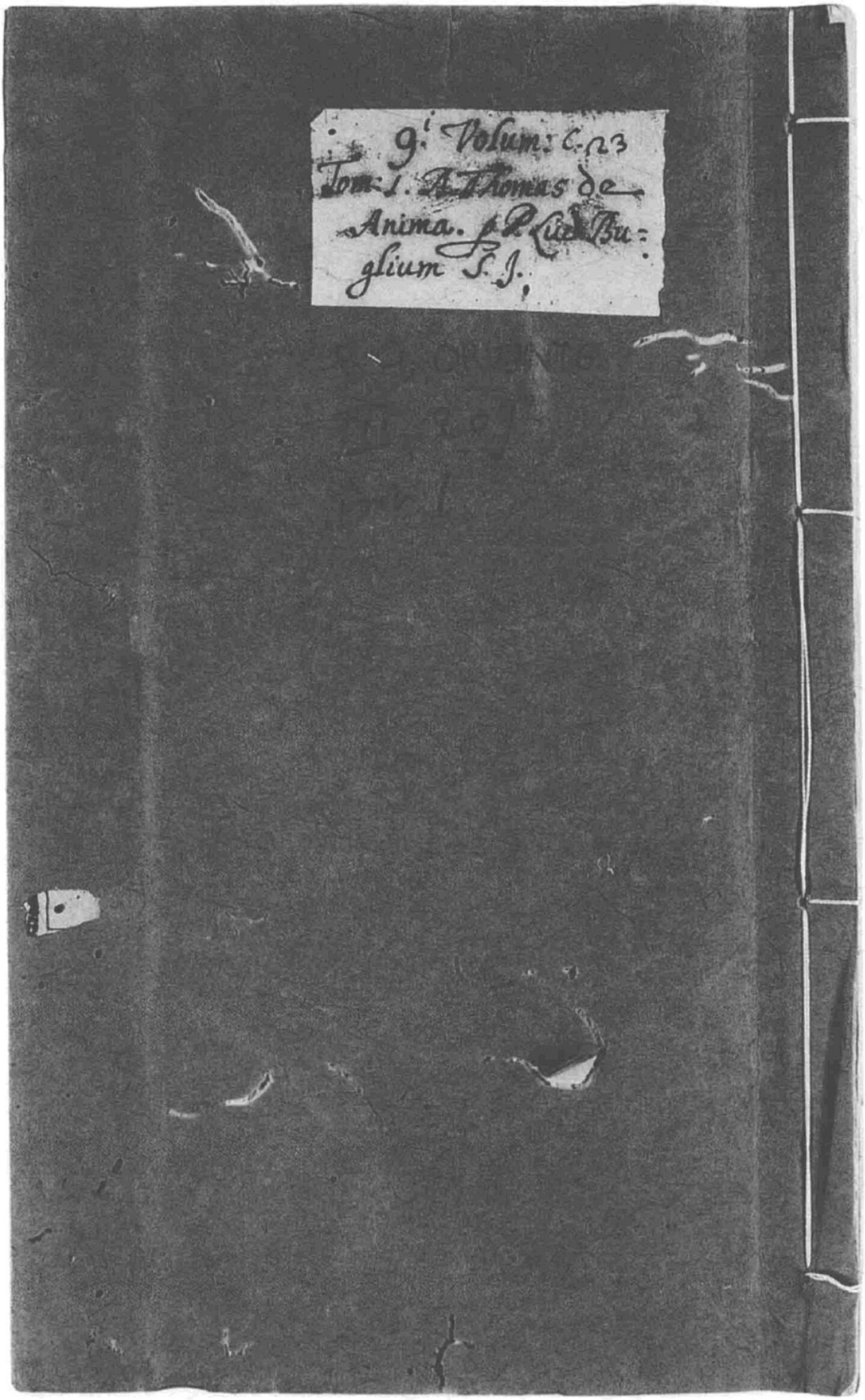
駁 主每造何功。經云主觀物爲好云。即此降福也。降福何歸七日乎。

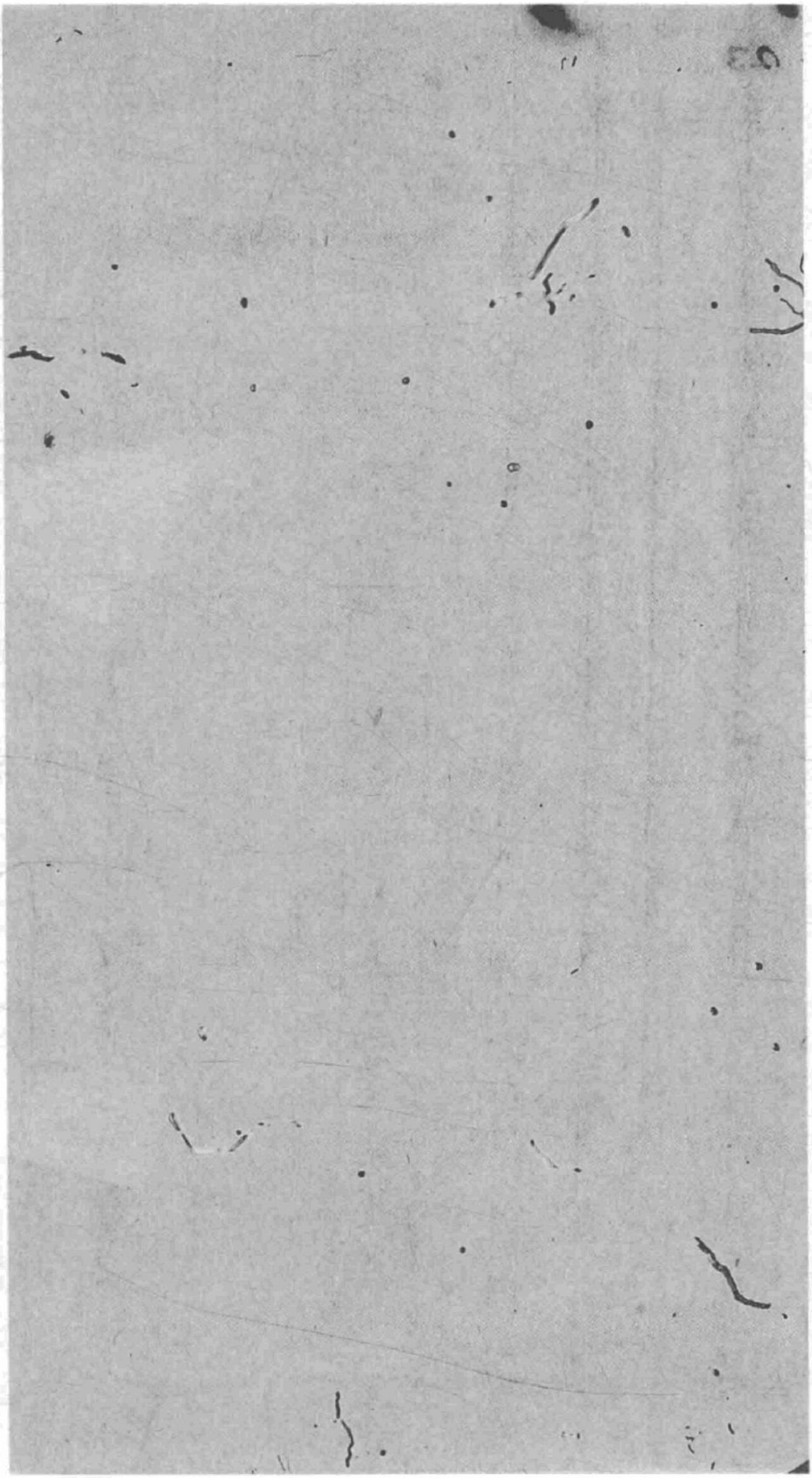
正 每日所指之好。係於物初受造之始。第七日之福。係於物之生長各傳其類。


BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA






9.i Volum: C.23
Tom: 1. D. Thomas de
Anima. p. P. Luis Bu:
glium S. J.



123

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

超性學要

西極 利類思 譯義

北京 天主堂梓行

耶穌會後學利類思譯義

閔明我　訂

直會　南懷仁　准

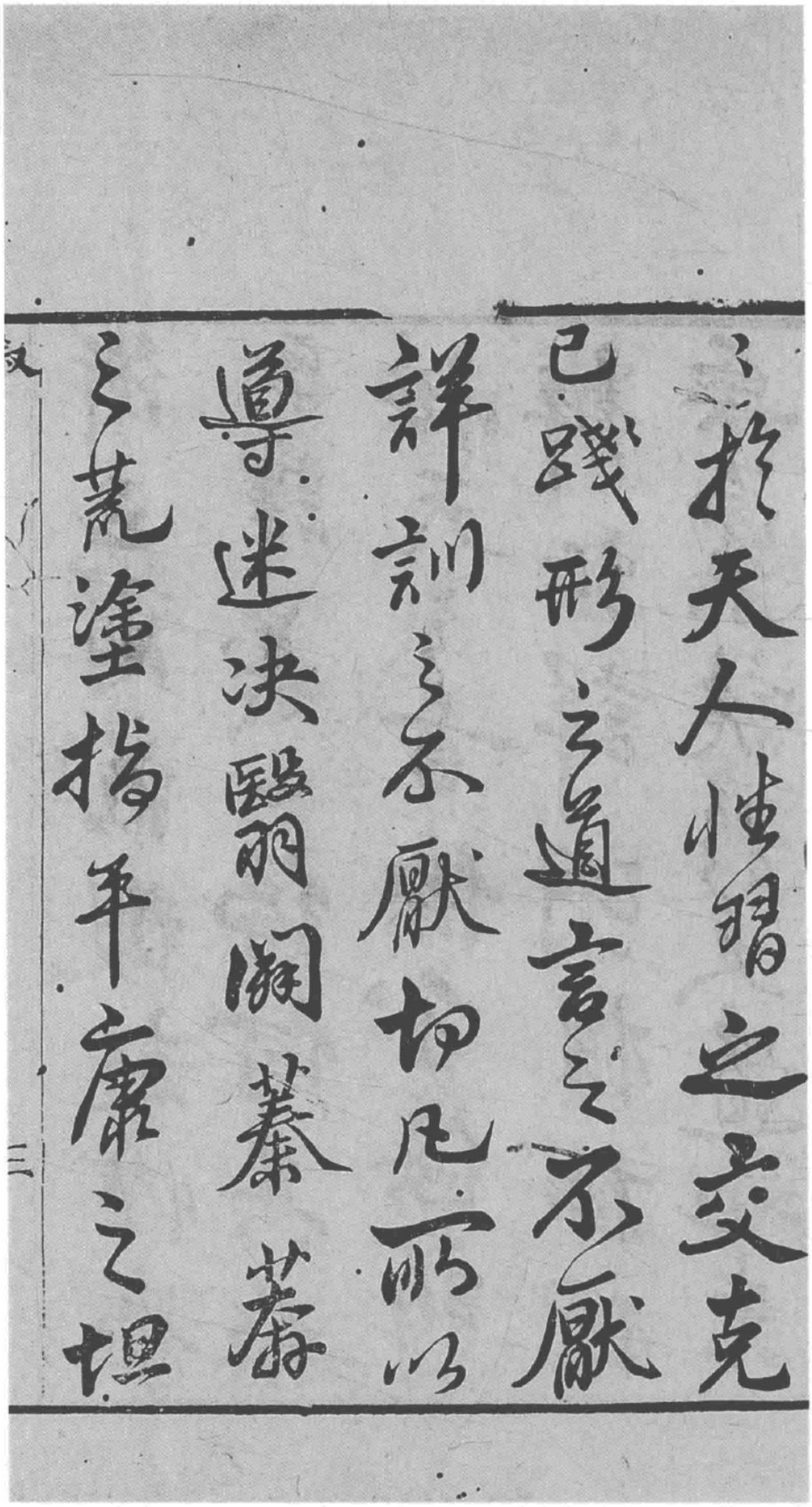
叙

粤自鴻濛既剖苞
符燦陳而合今性天
之學學權輿於此
矣其或言太極無極

言無聲無臭者專
主天而言之也或言
厥有恒性言成
性存存者兼主人而
言之也要之天人無二

理性天無二學惟心
昭事者爲能靈承
朴遠以對揚
帝之休命於以延嘉
祥膺繁祉斯道得

如而昧者失之日即
惱逸寧惟是清濁殊
稟禍福分疆夫亦永
言配命之學有未講
子後之名師鉅儒兢



〻於天人性習之交克
已踐形之道言〻不厭
詳訓〻不厭切凡所以
導迷決醫明闡蓁蓁
〻荒塗指年庸之坦

術云爾茲觀超性學
要譯義一編何其於
性天之旨條分縷析
辨正詳明根極理
要而不該於大道也夫

光茲列鄉冠之徒於
聖道昭昭若揭日月
之時咸能著書立說
以自傳於後世
竺之書入中國而移異

若又命爾
溺寂是使習之者蕩
濂恍惚而喪其所守
极聖人之徒溺之不
少寬於夫謂他尊

天撰其義趣可耶
翼經傳豈得與誕
妄不經者同類而增
視我易不云乎寧
瑠畫性以生於命竊

於是編有深契
華亭高層雲撰矣

超性學要自序

惜乎今人多殫力訪求於已外不相關切者而於在已內之至要者反漠然置之畧而不論盡性實德之君子則否重內而輕外先本而後末由已以及物焉夫人所以爲人因具靈魂爲人之眞已形軀非

自序 一

眞已乃已之表耳況外物乎是以人之首務當知靈魂爲眞已不容不窮竟其體其德作用於終向等情至諸學雖要且貴皆歸於知靈魂爲至要至貴萬學之歸宿矣假使究極天地之理萬有之性性性性之情而不知已靈魂之體諸德何

自而來何往而歸其知徒然而無用耳夫知識靈魂者在知其元始終向靈魂屬形者否屬壞者否明欲二司知欲事物何如合形體勢內外諸事種種各情焉葢知靈魂元始卽天主則引人向主而欽崇之知其終向卽永福自盡心力以

求得之知其乃神無形是超然上思不落聞見之神物知明司向真欲司向善則良心良知不受欺蔽惟真是善是從知靈魂合形則不得不仰讚造物者之全能俾兩殊之物合一也知靈魂永存不滅則人宜自尊自貴夐絕一切心

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

思言行勿爲僞樂暫榮牽動其意
耽茲賤微之物則我之稟性邁越
宇內諸有世物豈能誘吾衷哉知
靈魂種種美好天主厚畀吾人念
茲在茲又焉能槁木其心而不發
敬愛畏懼之情潔誠奉事大本大
原吾父吾天主乎此書發明靈性

自序

之實義其於原始要終之道隱括靡遺即汨沒世味之人讀之亦當憬然覺悟至有志存養昭事者裨益德修豈淺鮮哉

岢

康熙十六年丁巳仲冬極西耶穌會士利類思題

超性學要第一大支第六段目錄 論人靈魂

卷之十七

靈魂之體 論第一

靈魂爲形體否 一章
靈魂自在否 二章
禽獸之魂自在否 三章
靈魂爲質模成否 四章
靈魂可朽否 五章
靈魂於天神同類否 六章

靈魂合肉身論第二

明司爲肉身之模否 一章

靈魂就肉身多而多否 二章

靈魂之外人具他魂固然異否 三章

靈魂之外人有他模否 四章

靈魂結此身當否 五章

靈魂合肉身須依賴爲其緣引否 六章

靈魂合肉身其間有何形體否 七章

靈魂全在肉身之各肢否 八章

卷之十八

公論靈魂之德 論第三

靈魂之德卽其體否 一章
靈魂之德多否 二章
靈魂之德因作用與界有別否 三章
靈魂之德有序否 四章
靈魂爲其諸德之底否 五章
靈魂之德發於其本元否 六章
靈魂乙德由發於甲德否 七章

靈魂離肉身其諸德尚存否 八章
靈魂各德 論第四
靈魂之德分五等否 一章
生魂分曰育德長德生德 即傳類 當否 二章
外司分爲五當否 三章
內司分爲四當否 四章一日通公二日形想三日提測四日記含
卷之十九
明德 論第五
明司爲靈魂之德否 一章

明司屬受德否 二章
有作明悟否 三章
作明悟爲靈魂之何分否 四章
作明悟但爲一於衆人否 五章
記德在於靈分否 六章
記德在人異於明司否 七章
推論異於明司否 八章
上分下分爲異德否 九章
致明明司異於致用明司否 十章

逼刺爲何德異於他否 十一章
卷之二十
總希欲論第六
希欲爲魂何德否 一章
覺欲靈欲爲一德否 二章
覺欲論第七
覺欲但屬希德否 一章
覺欲分曰忿曰慾爲二德否 二章
忿慾二德聽理者之命否 三章

欲德論第八
欲有固然欲否一章
欲德凡欲固然欲否二章
欲德貴於明德否三章
欲德動明德否四章
忿與慾有靈欲之分否五章
自專論第九
人自專否一章
自專屬德否二章

自專屬希德否 三章
自專異於欲德否 四章

卷之二十一

靈魂之知識係形物 論第十

靈魂知形物由明司否 一章
靈魂由其本元知形物否 二章
靈魂知萬物由固然具之像否 三章
靈魂知無質之物在於常則否 四章
靈魂之知識受於覺物否 五章

明司能見知識因其所有靈像不反顧形想否六章
覺司拘繫者斷德被阻否七章
知識之序與勢論第十一
明悟知屬形與質物脫於形想否一章
脫於形想之靈像爲明悟所知之物否二章
明悟首先臆者爲物之公性否三章
明悟同一時能知多物否四章
明悟知物以合以析否五章

明悟可有謬否 六章
知此之一物此精於彼否 七章
明悟知不可分之物先于可分者否 八章

明司所知于形物者何 論第十二

人之明司知特一者否 一章
人之明司能知無窮否 二章
明司知偶然之物否 三章
明司知未來者否 四章

靈魂知已與在已之物 論第十三
靈魂知已由已之本元否 一章
明司知靈魂之習熟由其習熟之本元否 二章
明司知本作用否 三章
明司知欲司之作用否 四章
靈魂知何知在已之上物 論第十四
靈魂在此世能知無形之體由其體者否 一章
明司由形物之知得無形物之知否 二章
明司首先所知之物爲天主否 三章

靈魂離肉身後之知 論第十五

靈魂離肉身後得何知否 一章

靈魂別肉身之後知他離形之體否 二章

靈魂別肉身之後知性然之物否 三章

靈魂別身之後知孑一者否 四章

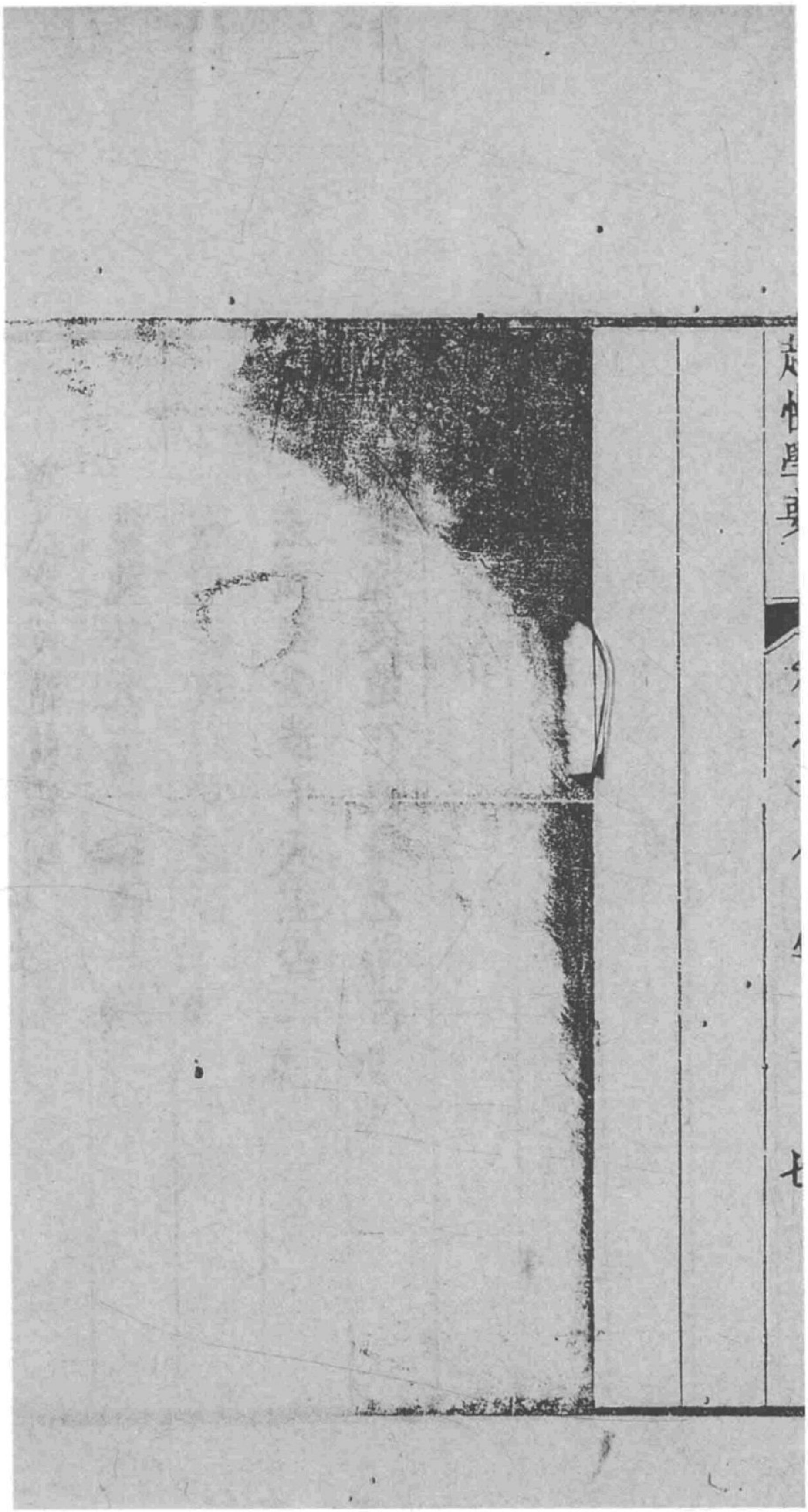
靈魂在此世所具習熟身後尚存否 五章

靈魂在此世所得之作用後世尚存否 六章

凡所之相距能阻別身魂之知否 七章

別身之魂能知在此世之事爲否 八章

首人之受造就靈魂論第十六
靈魂於天主一體否一章
靈魂從無而受造否二章
靈魂徑受造于天主否三章
靈魂受造在肉身之先否四章



超性學要第一大支第六段論人靈魂

卷之十七　　極西耶穌會士利類思譯義

前既論神物形物。今則當論人爲神形並結之物矣。首論人性。次論其受造者。天學論人性。本爲靈魂。非爲肉軀。卽論肉軀。亦就其有係于靈魂者。故首論惟靈魂云。其論有三。先論凡係靈魂之體。次論係其德。再論係其用。蓋依第阿尼削論。神物具有三。曰體。德。用。

靈魂之體　論第一

靈魂爲形軀否　一章

聖奧定云。靈魂別于形。則靈魂非形。

疏　推究魂性。須知魂非他。乃生命在下域之內初始。云下域。以別于天主。直然爲生命之初始。緣有魂者云內。以別于天或日。爲生命之外初始。謂之活。無魂者謂之不活。故古格物者。不克深思。惟以具形者爲物。無形者爲非物。因而以有魂爲形物之謬說。斥之具多端。今惟舉其一以發明魂之非形物也。夫魂者生命之初始也。彼形物雖有爲生命之始。如心于生覺爲生命之始。耳目爲視聽者之始等。

然非爲其初始也。夫其爲生命之始。乃宜其形體者。非就其爲形體。如云不然。則凡形軀者。皆將爲生活。或生覺之始也。形體之宜爲生活。或生覺之始。因其爲此形體也。而形體之爲此形體。必由于何始爲其模。而模則其初始矣。是故魂爲生命之初始。非形體乃爲形體者之模。非形體者之模。如熱爲熱者之始。非形體乃爲形體者之模。

駁 魂乃受動之施動。非爲不受動之施動。一則已所無者。不能施于他。如無熱不能施熱然。一則若謂不

受動而動他。則其動乃常而恒一。亞利性學論也。魂動非然。則魂爲受動之施動也。受動之施動爲形物。則魂爲形物明矣。

正 凡相因遞動之倫。不能至于無窮極。故非凡施動。則受動也。蓋受動。既出于其能而爲現。則施動自有所施于受動。即爲現有也。依亞利性學論。施動有三等。有絕不受動。論本然論依然。其施動常而一。天主是也。此其一。有始動非本然。乃依然動。其施動非常而一。魂是也。此其二。有施動者自動。形軀是也。此其

三。古性家既以無形者爲非物。遂謂凡施動受動。魂爲本然動。而爲形軀。其謬甚矣。

駁 知識成于何相肖。明司知物受物之像也 形于無形有何相肖乎。云靈魂無形。則何能知形物乎。

答 見知者之相肖。在知者。不必現有在。能有在足已。如色在眸子。非現在。惟能在也。故形物之相肖。不須現具在于靈魂。惟屬能受其像耳。故格物者。不知分別屬能屬現。故以爲靈魂知萬形。必爲形。而合成于萬形之原情。豈不謬哉。

駁 施動之于受動。必須兩物相着觸而成動。着觸屬形物之本情也。靈魂動肉軀。則謂爲形物。不亦宜乎。

正 着觸有二類。屬幾何一。屬德能一。就幾何形。惟着于形。就德能形。可以着于動形者之無形。

靈魂自在否 二章

按聖與定論。靈魂不但爲無形。又爲體即自在者。

疏 知識之始。即靈魂爲無形而自在固矣。証此須知。由明司而知萬物之性。得知何形者。必自無其物之性。不然。彼物將阻當知他物之知也。試驗病者。舌有

黃痰則不得覺甘一切飲食皆苦如知識之始具何形物之性則不能知識他形物者之性也。夫形物之性定矣則形體爲知識之元始。未之有也。又由形司而知物。亦未之有。蓋旣爲其形體之司。亦將阻諸凡形物之知。如眸子。如玻璃。帶有何色。則凡視物皆作某色然。夫知識之始卽明司。自有于形物無與之作用焉。蓋惟自在之體能自行爲。緣惟現有者能行爲故。故不謂熱也者施熱。乃謂熱物施熱也。以此則知人魂乃無形而自在者。

駁 自在之爲稱。惟指此之物也。靈魂不得謂此之物。靈魂惟合肉身以成體。謂之此之物。則靈魂謂之自在非也。

正 此物之謂。其義有二。一槩指不拘何自在者一惟指夫自在完備而成類者之性也。首義絕凡依賴與質模。凡非依賴與質模。可謂之自在次義。惟絕凡物之分。故論首義。可謂此物。論次義則否。今靈魂既爲人類之分。就首義而論。誠可謂此物。而就次義。則惟形與神合成之體。謂之此物云。

駁云靈魂爲自在者。則無形體而可發本用也。顧靈魂之作用。何得無形而發乎。卽論知識。不免形軀。緣知識不免形想識。而形想識不免形軀。故則靈魂非自在之體。

正須肉軀以施知識之作用。非就所以行爲之司。惟就界者。卽形想。無形想。明悟無所識蓋形想識之視明司。如彩色之視視司然。無色視司無所視。無形想明司無所識就此義。謂須肉身耳。豈因而令明司。非爲自在之物哉。如生覺之發覺用。須外覺。豈因此而令生覺謂非自在之物哉。

禽獸之魂自在否三章

聖教定論云。惟人具自在者靈魂。禽獸之魂。非自在者。

疏 蠢類之魂非自在。證曰。蠢類自無本作用。蓋覺魂之作用。係合成之體（即魂與肉身）也。觀其施發本用。形軀即有所變。如眸子視物。未有不受變于色像者。驗覺魂不能自行。蓋自行係合成者。覺魂既不能自行。則非自在者可知。緣物之有。相稱于其行。爲故。其行賴形形司則其有亦賴形

同則非自在

駁 人論宗覺即生與禽獸同前章已明人魂自在則禽獸之魂亦自在

正 人於禽獸雖同宗而類則殊也類者之殊就模而視如人與禽獸不同類其模使之然即因靈魂爲人覺魂爲禽獸之模模殊則類殊而靈覺二魂之大異昭然矣

駁 覺司之須覺像如明司之須靈像然明司不須身而知屬知者則覺司不須身而覺屬覺者乃人魂既自在矣禽獸之魂何獨否乎

正 兩司雖就各界之勢即就兩司皆屬能者之向本

界爲同乎。然而有異也。蓋覺凡有所受於所覺之物。其身則變。試驗至覺者類壞覺司。如至光損視司至响損聽司等。明司不然。明司既知難知者。卽愈知易知者。若云明司因知物。而身勞。此則非本然耳。卽就明司須覺德之用。具形想以發知識之用故勞也。豈明司有損哉。

駁 蠢類之魂動厥身。緣身非施動乃受動故。則蠢類之魂自有何作用。而非賴形軀也。

正 施動之德有二。施命一聽命一。施命卽稀德也。其作用莫非藉賴形身。驗之忿樂等情。且以自有變而

成矣聽命即動德乃令肉軀順聽希德之命而其作用。非施動也。乃受動。審此則覺魂施動之作用。非合身軀。不克成也明矣。

靈魂爲質模而成否 四章

聖奧定云。靈魂非由形質。或神質而成。

疏 魂就爲魂耶。就爲人之魂耶。其無質固矣。就爲魂證之。魂之爲物。爲形體之模也。爲模或就其全有。或就其分有。云就其全有。則不能謂質爲其分。論分就具屬能之義。蓋模即靈魂就模之義。爲現有也。彼但爲屬能之物。

即何得爲屬現物者之分乎。緣屬能與屬現。相悖而別故。若云。爲模就其何分。此分即予所謂魂也。而彼質者魂所爲其模。即余所謂初其魂之物也。就爲人之魂證之。即就爲知識之始。夫物之受含。就含者之勢態而受含。則物之爲見識。就其模在于識者之勢也。靈魂之識物。則直然。即就物之本性。如識石直然。即就石性。則石之模在於靈魂者。就石之本性也。據此。則知靈魂。乃直然模。而非從質模者之合。設使合於質模。則物之模之在于靈魂。就爲特一者。所識亦

惟某特一而不得知物之公性矣此則何以異于覺司之受物模于形司哉。蓋質乃諸模所以爲特一者始也。則靈魂與凡靈性直然識物之公性。不從質模之合而成明矣。

駁 能之別于現固也。凡屬現有之物。通元現有。即天主乃物所以爲有者。善者。活者。第阿尼削論也。則凡屬能之物亦通達初能。是即元質也。今人之靈魂。非常現知。有時而能知。則靈魂似通達元質。爲其何分可知。

正 聖第阿尼削云。元現有。因自無窮。統含凡有者。爲

凡現有者之公始。故惟傳達其有于物。而非能入物之分也。至論能有者。既具受模之義。則須于模相稱矣。乃今由于無窮元模。即天主。以通達其有者。其見受之模。則多異焉。故雖有一模。能授萬模。即天主。必不得有一能。能受萬模也。如云不然。則是屬受之能。與元屬授之能均矣。而豈其然哉。夫靈魂屬受之能。異于元質屬受之能。驗于見受之物各異。蓋元質受特一之模。明司受直然之模。即公模是故靈魂。雖具受模之能。非可與元質之能同論也。

駁 凡具質情者。質在其中。靈魂具質情。即受變即爲物底。蓋靈魂受知受德。是爲物底。從無知而知。從無德而德。是爲受變。以故靈魂屬質無疑。

正 謂爲物底。爲變易者。宜質。此就其爲屬能之有也。然而論明司之屬能。異于質屬能之義。故論明司。爲底爲變之義。亦異焉。夫明司之爲物底。從無知變爲知之義。乃就其具受靈像之能。豈與質能同哉。

駁 但爲模而無質。乃純而無窮之爲。此惟一天主。則謂靈魂具質之何分。所不能免也。

正受通者視授通。如屬能者視屬爲。然諸凡受造自在之模。莫非通有。第「阿尼削」論也。通有。則不免就其量而受限矣。故惟天主其爲卽其有。則爲純而無窮之爲。豈所論于靈魂哉。靈魂雖無由質模之合成。必有由屬能屬爲。卽爲模與通有者之合成。所謂靈體合成于有與所以爲有者。是也。

靈魂可朽否 五章

聖第「阿尼削」云。靈魂爲靈者。爲永命者。由于天主之善好而然。

疏 靈魂爲不可朽之體。固矣。物壞之勢有二。本然一。依然一。凡爲自在之模。依然卽因生滅而壞。未之有。蓋物之宜生滅。惟因其爲有者之勢而然。其有也。因生而得。因滅而失。既本然爲有。若令得壞。亦本然而得壞。豈依然乎。若非自在者。如凡依賴與質模。謂之生滅者。則因合成而生滅耳。本論已明。見三章禽獸之魂。非自在。惟人魂爲自在。故禽獸之魂。隨形體之壞而壞。若令人之魂有壞。則是本然而得壞。此必不能。不但人魂。且凡爲自在之模。不能本然而得壞。緣宜物之本然。不

得離物故。夫本然爲有。則宜模也。模卽現有彼質之得現有。因于得模。如有滅壞。卽因模離于質。而非模自有離。由此則知。物離于已者。未之有。則自在之有。失其有。亦未之有矣。又卽使靈魂從質模之成。亦不得壞滅。蓋未有無悖。而得滅者。緣物之生滅。由于相悖。與向悖故。彼天之體。因非屬生滅之質。其不得壞昭然矣。乃靈魂固無敵也。蓋其所受。就其有者之勢而受。夫所見受于靈魂。且無敵相悖之理。在明司亦無之。蓋向相悖之物。惟此之一學已。相對之物。爲此一學之界。如屬朽屬不朽

惟係于此之一學。則靈魂之不得滅。又明也。又其不屬滅也。即靈魂之欲常有。可證。物物本性。皆欲常有。而希欲之在具明司者。則隨知識也。乃覺司知物在此物此時。而明司之知物。不拘何物何時。凡有皆爲其本界。故凡具明司者。性然希欲常爲有也。夫此本性之欲。豈徒然哉。由此推知。靈體之不屬滅。愈明矣。

由于無。則能歸于無。緣始與終相稱故。經曰。我等由于無而生。云此不但就肉身。亦就靈魂言也。則靈魂歸于無而滅矣。

正 論從無爲有之能。非指屬受之能。乃指授造之能。令物從無爲有耳。論物歸于無之能亦然。非指物自具歸于無之能。乃指授造之能。非施有也。彼謂物屬滅者不然。乃指物自具可歸于無之能。而靈魂豈其然哉。

駁 物各有本作用。靈魂之本用。即知識。知識因形想而有。無形不成。亞利靈魂論云。靈魂非由形想。即無所知。而形想則成于形也。以此推知。形軀壞。靈魂亦壞。

正彼由形想之知識。乃靈魂合身軀之本作用也。然離肉身。別有他知識。相類于他離肉身之神體。後論詳之。見十四論一章

靈魂於天神同類否 六章

聖多瑪云。凡物因性之作用爲異者。則非同類也。如禽獸惟有覺作用。人又有靈作用。作用異。則類亦異。天神之作用。異于人之作用。第阿尼削云。天神之明達。乃純。而其知天主也。非由所見之物合聚。如人合聚受造諸美好。以知天主之美好。人魂不然。則靈神于天神。非同類可知。

疏 靈魂于天神必不同類也證曰無形之體特一者多而其類同未之有蓋神物既無從質模之合而爲自在之模則其別也必因類有別至于質模合成者模離其質是同類也而謂有多特一此則思想所不能及矣假如白也者苟離白物則不能不一緣此白別于彼白無他惟因此白之白或彼白之白故是知多特一必因于質矣然而屬類之殊未嘗非隨因性之殊如多類之彩色有此美全于彼美然蓋分宗之殊爲相悖如人類蠢類爲相悖之殊分生覺爲宗而相悖之相視就不

全與全。緣超形性學云。相悖之始。乃得與無得故。且無形者。設使合成于質模。亦不得同類也。夫殊或由于模。或由于質。由于模。其爲不同類無疑。由于質。則由幾何矣。而神體何能容之。則靈魂與天神。非同類。明甚。至言靈魂之爲同類。後論詳之。見第三論二章

駁 物之向本向也。本類之性使然。靈魂天神之終向惟一。卽永福。因此知靈魂于天神爲同類。

正 永福乃遠。而超性之終向。豈與近而性然之終向同論哉。

駁 屬類之殊爲至貴。蓋完備類者之義。在天神在靈魂。至貴之物。靈有是也。天神靈魂。皆爲靈有。則其于屬類之末殊（即靈有）共通。何得不爲同類乎。

正 屬類之末殊。爲至貴者。就其爲至定也。（定物爲某類）如謂屬現貴于屬能然。持此義。靈有非至貴之物。蓋靈有。非爲至定。尚可受定。而加多品。（靈有有品。因此較精于彼。如在天神之靈有。精于在人之靈有。）如覺有。尚可受定。而加多品然。（如走獸精于水族。而此獸。精于彼。如在天神狐狸巧于牛馬然。）故論凡屬覺者。非爲同類。則論凡屬靈者。亦何得爲同類乎。

駁 靈魂于天神。非同類之故非他。惟因靈魂合于肉身耳。但肉身既在靈魂本元之外。似非係關于其類也。準此。則謂靈魂天神爲同類何碍。

正 肉身非係靈魂之本元。誠然。靈魂之本性。須合肉身。故論切義。靈魂非在類者之倫。惟合成者。即靈魂與肉身成類。且正因靈魂須肉身。以發知識之作用。以此而知。靈魂較天神。亦在下品。何得與之同類乎。

靈魂合肉身 論第二

明司爲肉身之模否 一章

亞利超形性學云。物之殊。由于其模而發焉。夫置人于人之類。其殊爲推論。而稱人爲推論。因具明司。則明司爲人之模矣。

明司爲人之模固矣。蓋物所以原行爲。乃其模。爲其作用之原始也。肉身所以原爲好。乃好也者。而靈魂所以原知。乃知也。故肉身之模。乃好也者。而靈魂之模乃知。何則。物之行爲。因爲現有。今肉身之所以原活。即靈魂。而生活見于作用之異。在生活多品。則人所以原行。各生活之功。即靈魂也。是則靈魂。乃人

所以原滋長。行動。知覺。而知識者矣。豈非肉身之模乎。此証乃亞利于靈魂之論也。

若云靈魂非肉身之模。則其作用即知識。何得謂此人之作用乎。蓋凡人有知。必自覺其爲知也。夫物之作用。歸于某作者。依亞利形性學。其義有三。物之謂行動與行爲。或就其全。如謂醫者醫。因乎此全人也。或就其分。如謂人視。因乎此人之目也。或就適然。如謂白者築墻。因乎築者。適值其色白也。今謂某人知識非適然。蓋人知識。因其爲人。而爲人本然宜人。何

適然之有。則某人知識。或須云就其全有乎。即肉身與靈魂或須云。就其分有。即明司。爲某人之分乎。然不能云。就其全有知識。蓋某人自覺其知覺。而覺必須身。則不得不云明司乃人之何分矣。既覺自覺。則知非因全者。乃因其分即明司。由此則知。明司所以爲此人知。乃此人之分。而于肉身。有何脗合焉。

夫明司之于肉身之脗合。亞物羅厄性學註士以爲因靈像而成。此說不免有謬。蓋此脗合。非令某甲知某。乃令某甲知于某也。亞利靈魂論云。形像之視明司。如

彩色之視視司。彩色在墻。令墻能受視于物。而不令墻視物。則形想。雖在明司。不令具形想某甲知識。乃令某甲或形想。爲見知之物也。又有云。明司合肉身。如施動者受動。如天受動于天神令明司與肉身成一物。可以明司之作用。歸于合成者。而不歸于明司。此又不免多謬。舉數証正之。一曰明司之動肉身。因希欲也。而希欲之動。先由明司作用之動而動。蓋非因動于明司。而某甲知識。乃因知識而某甲動于明司。明司既先知而後動。則某甲知。非因合于其動之故。二曰某甲既爲特一。而其本元

固成于質模也。云明司非其模。則將非係于某甲之本元。乃爲外物。是明司視某甲。如施動之視受動然。但知識之爲物屬留用。而非過用。如火施熱于木。熱過于木。乃明司知木。知留于明司。則雖某甲受動于明司。不得因而謂某甲知識也。三曰施動之作用。歸于受動者。惟如司所以然。如木工之作用。歸于鋸。惟因鋸爲具司所以然耳。若云知識因其受動于明司。故歸于某甲。則是以某甲爲其司所以然。豈其然乎。此咈亞利。知識非由形司而成之說。四曰分者之作用。雖歸于全者。如視司之

作用。歸某甲。某甲鏡因自視。然亦謂某甲視。然何能歸于他分乎。歸之爲偶然也。夫因目視。豈得謂手視哉。卽謂明司于某甲成一物。而明司之作用。自歸明司。不能歸某甲也。又卽謂某甲爲何合一者。乃成于明司之合。向凡係于某甲者。故明司因係于某甲之物。此亦惟如施動。因受動耳。則某甲之于明司。非本然合一者。因而明司。非某甲之本然。有緣物之爲有者之勢。隨爲一者之勢。故據以上論。則知惟亞利之論爲確。蓋云某甲知識。因知識之原始。卽靈魂爲其模也。是由明司

之作用。則明証明司之原始。合肉身如其模然。此端亦就人爲人者之義而可證也。蓋物之性。由作用而顯。人之本作用就其爲人。乃知識。因此超越凡非具靈性者。且亞利于此置人于永福焉。則人就此。須得本類。所謂此作用之原始也。而物之得類。惟因本模。則人之本模。乃知識之原始明矣。

須知模愈貴。愈主形。質愈少膠于形質。因而作用或德能。愈超而上焉。是故雜體模者之作用。異于彼由四行情勢者之作用也。模愈貴者。其德能愈超四行

之質。如生魂超四行之模。覺魂又超生魂之模。蓋莫貴于人之靈魂。故靈魂超越形質。而其作用與德能。絕非形質所得而與之共也。而此德能。即謂之明司。又設使靈魂成于質模。則靈魂萬不能謂爲肉身之模。蓋模既屬現有。而質惟屬能有。則質模合成之物。萬不能就其全有。爲他物之模也。若就其合有屬模。彼屬模者即謂之靈魂。而彼受模者。謂之初具魂之身體。如前已明。見一論四章

駁 亞利靈魂論云。明司獨居。則其合身也。非爲其模。

正 亞利于性學云。性物之末模。即靈魂。靈魂謂之末模。因格物以之爲人之終界。雖則獨居。然而在質獨居云者。就知識之德而言。蓋知識之德。非如視司。爲形司之德。緣知識之爲作用。非如視由形司而施故。在質云者。就靈魂爲肉身之模。而爲生人之終界也。持此義。亞利謂靈魂爲獨居。即謂非何形司之德耳。

駁 凡模者受限。就其所爲模者之質情而受限也。不然。何須質模相稱乎。謂明司合肉身爲其模。則凡形性。既具有限之性。明司將亦具有限之性。如是。何能

知凡物乎。非咈前論見一論二之四章所云明司得知萬物必原先具何物之性乎。又凡德屬受形體之用者。受模則質然而就特一之義。緣見受者之在受者。就受者之勢態故。乃見知之模之在明司。非質然而就特一之義。乃神然而就公者之義也。否則明司不能知無形與公。所知惟特一而已。此則與覺司何異哉。由此推知。明司之合身。非如其模也。

正 已明知識之德。非肉身之用。則足以證明司之能知萬物。與屬神與公也。

駁 能與作用係于此之一物。緣此之一物能行爲而現行爲故。云明司之作用。非肉身之作用。如前論已明。見一論二章則知識之德。亦非肉身之能也。則明司之體。非肉身之模可知也。

正 靈魂之在肉身。其勢非如形物之潛而受含。乃超而上之。其體之貴尊使然也。故論其本然。雖爲肉身之模。然必具何能爲非肉身之用焉。

駁 本然爲有者。合肉身非如其模也。緣模乃令物所以爲有者故。如火模氣模令物爲有無模物不得謂有也 模者之有乃成

他有之有。而非可爲本然之有。模之有。乃合成者之有。夫知識之原始。即靈魂。本然爲有。而自在。如前論已明。見一論三章則靈魂之合肉身。豈如其模哉。

正 靈魂以已自在之有。傳達于形質。令由形質與靈魂成一合一者。是彼合一者之有。即是靈魂之有。而非諸凡。非自在之模。可同論也。惟合一者爲有是故肉身已壞。靈魂尚存。而他模則否。

駁 所具之本然。莫非常存。模之合質。本然而合。緣其質者之模。非依然乃本然故。如云不然。則由質模而

成合一者非體然合一。乃依然合一。拂于理矣。故知爲模不能無本質也。但按靈魂爲肉身模之說。可以有模而無本質。肉身雖壞。靈魂尚存。而不合于肉身。此豈非明指靈魂非肉身之模哉。

正 靈魂之合肉身。宜之本然。如輕體之宜上升然。輕體雖不在本所。輕體尚存。而仍具向本性之所。靈魂亦然。離肉身之後。仍存本有。而具有向合本身之性也

靈魂就肉身多而多否 二章

亞利性學云。公所以然之視公。如私所以然之視私。今于異類之生覺。而謂同類。而共一魂。未之有。則謂身多。魂一。亦未之有。

疏 謂衆人惟有一靈魂。悖理甚矣。葢設使有一本作者。而司作者二焉。則謂之一作。而二作用。如一人而左右手各摸一物。是作者一。而摸者二也。若一司而多本作者。則謂之多作者。而一作用。如多人撑舟。撑者多。而撑惟一也。若一作而一司。謂之一作者。而一作用。如玉工琢玉。玉琢者一。而琢亦一也。今明司之合

此人彼人勿論其何如。而以較他物之係人。明司其首也。蓋他覺司聽命于明司。而服役之。則設使多人具多明司。而一覺司。如兩人具一目。雖視者爲多。而視則一。若明司爲一。任有多異司。皆爲明司所用。則甲人乙人不能謂多知者。惟爲一知者。而此甲人乙人明司惟一之知識。又設使徑由明司。不由他司。則惟有一作者。而一作用。豈不衆人惟成一知者。而其知亦一哉。顧此論就惟此一見知之物也。蓋我明司之作用。就各異之形像。緣石之形想在我。異于在汝故。可謂異于汝。

如一目就異模。因物多像必具多視然。然而此就形像言也。至若靈像則脫于形像。而爲受明司之模。如一明司。由同類異形像。而脫之惟一。靈像耳。試驗一人。其明司能具石也者之多異像。顧所脫石也者之靈像惟一。則雖有多異之形像。惟以一作用知石性而已。是故雖云。衆人之明司爲一。而多異之形像。在此人在彼人。不能令此人彼人有多異知識之作用也。而今不然。則謂衆人之明司惟一。豈不悖理甚乎。

駁 多身具多魂。似不然。蓋同類無質之體。不容有多

特一者。見于天神各特一各類之說靈魂不從質模之合。如前論已明。見一論四章則衆人之魂非多乃惟一耳。

正 靈魂與天神。其不容所以成之之質。則同。然靈魂爲何物之模。天神不然。故就多質而謂有多同類之靈魂。無悖于理。謂有多同類之多天神。則非矣。

駁 所以然無。其效亦無。謂因肉身多。靈魂亦多則設令世人槩死。止存一人。是時形身無多。靈魂亦無多。惟有一靈魂而已。若然則賞罰之分別可廢矣。

正 物之爲惟一者。就其有者之勢而然。物之爲多。亦

就其有者之勢而然。夫靈魂。就其有合肉身。而爲其模也。但身雖壞。而靈魂尚存。推知靈魂之爲多亦然。有多靈魂就多肉身。多肉身雖壞。而多靈魂尚存也。

駁 謂我明司。異于汝明司。則我明司。汝明司。兩爲特一者。緣特一者數殊。而類同故。然凡見受之物。就受者之勢而受。則是靈像之見受于我于汝。亦爲特一之物矣。此豈不有悖明司知公之義哉。

正 知者之與所以知者之像。爲特一者。此不能阻明司之知公也。如其阻之。則當明司已離肉身。既爲自

在之體。且特一者。亦將不能知公矣。豈其然乎。夫阻當知公。非關特一。乃知者與所以知物之像。屬質之故。如凡作用依作者。所以行爲之勢者之模。如木之受熱多少。因火施熱多少。論知識亦然。乃依靈像。所以知者知識之勢也。須知公性之爲別爲多。就特一之始。係由于質之多且別也。如有多具人公性。因有多人之肉身。若知物之模屬質。而不脫于質情。其知公知類之勢。亦惟就爲別爲多之特一之始。故不能知物就公性也。若脫于特一之質情。則于明司有公性像。而非別且多。此則爲知公矣。

就此義。明司爲一爲多何礙乎。蓋明司設爲一者。則須明司爲何。而所以知物之像。亦爲何。是能脫于質情而知公也。

駁 見知者固在于知者明司也。若我明司別於汝明司。則我之見知者。別于汝之見知者。是見知者分爲多爲一。是就此多。即汝我見知者可脫何公。緣于多異者。可脫公故。此則明司將無所別于形想哉。惟形想識主脫豈明司所宜哉。則謂衆人共具一明司。于理無悖也。

正 明司爲一耶。爲多耶。所知之物。惟一耳。蓋所知之

物。在明司。非就其實有。惟就其像。亞利云。非石。乃石像在靈魂。然而所知之物。則非石之像。乃石也。或明司知

像惟就反知 不則凡學不在知物。而在知其靈像也。豈其然乎。須知。此之一物。就有多異之模。多異者相肖也。乃知識既就知者之肖所知之物。則此之一物。見知于多知者必矣。比于覺司。多人就各異之一像。視此之一色。多明司就各異之模肖。知此一見知之物。其理一也。但覺司有異于明司者。覺司之覺物。就特一之義。而明司之知物。則就公義云。

駁徒受知于師不能謂師知生徒之知。蓋知非屬作者之模。如熱生熱。乃在師在徒。惟此之一知。即師之見通達于徒之知。若非徒之明司。與師爲一也。豈能然乎。因而推知。衆人明司。亦惟一而已。

正知之在徒。異于在師矣。其知何如生之。詳後論。見二十六卷六論一章

靈魂之外人具他魂固然異否三章

聖教定論云。謂一人具兩魂。一屬覺魂。所以身活。一屬靈魂。所以推論。非也。乃此之一靈魂。亦使肉身活。

亦使人推論。

疏 多魂固然而異。模一身。拂于理矣。舉証凡三。一曰設使生覺具多魂。而固然異乎。則生覺非可謂直然一者。蓋物之直然爲一。因模爲一也。模乃物所以爲有之故緣物爲有而爲一。由于此之一物故。故凡見稱于多模。非直然一。如白人非直然一也。緣白人見稱于靈魂爲人。于色爲白故。今如有人。由他魂卽生魂爲生活。又由他魂卽覺魂爲生覺。又由他魂卽靈魂爲推論。則人非直然一矣。又不能謂多魂因肉身之一而合。

蓋魂合肉身使之爲一。理也。肉身含魂使之爲一。則未之前聞。二曰凡物由于異模者。則互相受稱。或依然之稱。凡模無相序者是也。如謂白爲丹。丹于白無相序或次本然之稱。如形面爲形彩色之先引。如謂桌面爲白。今云彼模所以稱人爲生覺。異于彼模所以稱人爲人者。則稱人爲生覺者。依然之稱乎。論模無相序而謂一相序抑次本然之稱乎。論模無相序而謂一魂爲他魂之先引皆非也。蓋人爲生覺。非依然之稱。緣非謂生覺者爲人。乃謂人爲生覺故。則所以爲生覺者。與所以爲人者。共此之一模也。如

云不然。則人非實然爲生覺矣。豈其可哉。三曰凡魂之作用專而篤。則將阻當他作用焉。如心注于一。耳目卽無他聞見。所謂心不在焉是也。若作用之始。本然非一者。何能此作用阻當彼作用哉。

故須云。生覺靈。在人惟一魂。而非三也。諦思模與物類之別。此端易知焉。蓋物類與模。各互相殊別。各就少精多精之義也。如物序。具魂貴于無魂。生覺貴于植物。而推論貴于生覺。故亞利于超形性學。比之數然。數之有異。因加減耳。又比方形內含三角形。推論

靈性亦然。植魂覺魂所具。靈魂具之統然也。乃知方面非因他像具四角。又因他像具三角。惟因此一之方形。統四角三角焉。是故人非因他魂爲人。因他魂爲生覺。乃惟因此之一魂。即靈魂。爲人。爲生覺也。

戊 屬朽與無屬朽。非同一體之物也。靈魂無朽。覺魂與生魂屬朽之物也。如前論已明。見一論五章則靈魂覺魂生魂在人非一矣。

丁 覺性無屬滅之故。非因爲覺性之義。惟因靈性使之爲不滅也。覺性但具覺性。爲屬朽之物。合于靈性。

乃屬不朽者蓋覺體雖不與之爲不屬朽然不能脫靈物爲不屬朽者也

駁 若謂覺性在人不朽乎然而在蠢類因屬朽也則覺性在人與在蠢類不與之同宗已亞利趍形性學云屬朽與不朽非同宗也失朽與不朽既不能謂同宗則亦不能謂生覺在蠢類在人爲同宗

正 置在于類于宗之賾非物之模乃合成之物也論屬朽者人類與蠢類同蓋人雖因模即靈魂非屬朽而屬朽不屬朽之殊不能使人與他生覺不同宗也

駁 亞利超形性學云。胎先爲生覺。而後爲人。謂覺魂靈魂在人爲一物。豈能然哉。蓋爲生覺者覺魂使然。爲人者靈魂使然。則覺魂靈魂在人非一物矣。

正 胎也。先但具覺魂耳。覺魂已去。靈魂來。而統覺魂靈魂之德能。後論詳之。見二十六卷八論二章

駁 亞利超形性學云。宗由于質。殊由于模。而取推論之爲殊。置人于爲人之義。蓋取發于靈性也。然必先有覺魂爲之底矣。緣生覺之謂。因其肉身具有生覺之魂故。是靈性之視具覺魂之肉身。如模之視其質

然。則謂靈性在人與覺魂爲一物。非也。惟覺魂先之爲靈性屬質之底耳。

明司能思臆此之一物。而其勢各異。故取因性之殊。非由司臆各異之義也。覺性所具靈性既統然含之而有餘。則凡明司臆所係于生覺之德。乃不成全。而屬質之物。人與禽獸共之者。因而取爲宗者之義也。即生覺若夫靈性所以勝覺性者。則屬全而爲模。所由以造成爲人者之殊也。

靈魂之外人有他模否 四章

聖多瑪云。體模施物爲體有。則一物之體模。惟一。緣一物惟具一體有故。靈魂乃人之體模。則謂人別有他模。異于靈性。咈于理矣。

疏 持靈魂合肉身。非如其模。惟如其施動之說。則須云人別有他體模。所以肉身受動于靈魂者也。但本論見一章已明。惟靈魂合肉身。爲其體模。則謂人別有他體模。異于靈性。悖理甚矣。須知體模異于依模。蓋依模者。非使物爲直然有。惟使之爲某有。如熱之使木。非爲木。乃爲熱木也。依模之加物。非謂物生。惟謂

物爲如何。如白加于物謂之白物。又依模已去。非謂物直然滅。惟謂因何滅。如熱去于木。非謂非木。惟謂非熱木。夫惟體模。則使其有爲直然有矣。故體模已至。謂物直然生。已離謂直然滅。古理家。既以質爲現有。如火氣等。遂謂物非生非滅。惟有變也。今若謂靈魂之外。于質預有別模。所以靈性之底爲現有。則物非爲直然有。因遂無體模。靈魂已至。物不謂直然生。惟謂因何而生也。豈不悖理甚乎。故須云人無他體模。惟靈魂爲其體模。其統覺生二魂之德能。是亦統諸凡下模之德能者也。推知

在禽獸覺魂。在植物生魂。與在他物。凡多貴于少貴之模亦然。皆惟具一魂。統兼下魂之德。

駁 人與凡生覺自動也。性學云。自動分二。一施動。一受動。施動即魂。則他分爲受動矣。然性學又云元質不能受動。緣元質非他。惟爲屬能之有故。以此須云。在人與在凡生覺者。其魂之外。必別有他模。爲形體者之模也。

正 魂之動身。非因其有。即就其合身。而爲其模。乃動身。因施動之德也。施動德之作用。必由于肉身。已現

模于其質。不則。不能是魂就其施動之德。乃施動之分。而具魂之肉身。乃受動之分也。

駁 模之序就向元質之勢態而視也。模愈遠于元質。愈下。如生魂下于覺魂。而覺魂下于靈魂。因生覺二魂。較下于靈魂。而近于元質。故。謂模序就向元質之勢態而視也。蓋爲先爲後視何始。今謂人無他體模。惟靈魂。近切合于元質。則靈魂在模序中。將爲至下也。緣近切于質。即至下之模故。

正 非凡模合元質無隔。謂下模。惟施初美成之品即下品則然。靈魂雖合元質無隔。然施于質美成之多

品。即爲有。爲生。爲覺。爲靈。非但施初品也。故凡近于質其義二。一就締結。乃體模之結質皆均。蓋皆合于質無隔也。而視模之貴賤。非指此義。一就美成之品。非凡模近于質皆均。蓋愈近質。愈賤。而彌遠。則彌貴焉。視模之貴賤。蓋指此義云。

駁 人身湊合之體也。湊合不但因質成。亦因模而成。如云不然。則物惟滅而不生也。而今滅而又生。如火燃木。既滅木模。又生火模。則是形體尚存四行之模。爲體模也。則是靈魂之外。人別有他體模固也。

正亞未則格物學士謂雜體全存四元行之體模。特因各行相悖之情勢得中。而成雜合。此論悖理。蓋四行異模在質之多分。分必屬量。緣質因屬量乃能分析故。夫質惟因合形體而屬量也。多形體者。豈能並在一所哉。審此。則知四行之在雜體者。次序別耳。非成實雜合。惟爲視雜合。爲微物之互相接而居也。全物交雜。則成爲實雜合矣。按其一。又云元行之模。因非成全之物。乃在體模依模之間。而受加減。故其在雜體也。加減而得其中。從而成爲一模矣。此論更悖于理。

蓋體有之爲物。絕不容何分加減。則成他類。如數加減。則成他數。亞利之論也。體模而受加減。未之有。又有何在體模依模之間。亦未之有。是亦據亞利生化論云。四行之模之在雜體。非就其現有也。就其德能耳。彼具屬四行模德之身體。乃存四行之本情。然而少弱。斯雜情者乃雜體之緣引。所以能受體模者也。體模卽石模。靈模等。是也。

靈魂締結此身當否 五章

亞利靈魂論云靈魂。乃形身具司。而能活之模。

疏 模非爲質。乃質爲模。則由模知質爲如何。而非由質知模爲如何宜矣前已明見一論二章 靈魂在靈性之品。爲至下品。其知眞實也。由形司而受之于形物。非如天神預具于本性者也。然而性者之于物。必不缺其所須。故靈魂不但須具知識之德。又須具知覺之德。司覺之作用。必賴形司而成。以此靈魂須合肉身。爲其知覺之司也。覺司又基于觸。觸司之爲物。須在兩敵之中。冷熱乾濕等。爲覺司之界。如此則能向且覺兩敵焉。覺司彌于物之情相當。卽觸物彌易矣。靈

魂具覺德至全。第阿尼削云。係于下者。若在上。則愈精。覺德係于蠢類。而在人。則在人較在蠢類愈精。故靈魂締結之肉身。須爲湊合之體。較他形體。其情勢尤相宜。因人在生覺之中。其觸司較貴。而甲人較乙人。具覺司愈精者。其明司亦愈睿也。此亞利論也。

駁 質于模宜相稱也。靈魂屬不朽之體。肉身屬朽之體。則何得相稱哉。

正 荅此難。有云。元祖方命之先。肉身不得壞。此說未盡。蓋元人肉體之不壞。非由因性之力。由天主之特

恩也。謂因性乎。則獲罪後。不應失之。如邪魔叛後。未嘗失其因性之不壞也。故宜荅之。曰質勢有二。一質于模相稱之勢。一固然隨質之原情之勢。如良工冶鐵質。以爲模鋸之相稱。乃其齒或鈍而或銹。此則由質（即鉄）情使然。靈魂宜合相稱之肉身。以發其用。乃肉身爲屬朽之物。此亦質情使然耳。若云天主可免肉身壞。與定荅曰。置物于本性。非視天主所能爲。惟視各物性之所宜。雖然天主預先圖之賜人。免死之方矣。後論詳之。（見二十三卷二十三論四章）

駁 靈魂之爲模。至純且無質。緣其作用無相通于形質故。然而形體彌細。其質愈少。以此推知。靈魂締結于此且雜且多土分之形體。不如締結于至細之形體。如火如氣。不更妙乎。

正 靈魂須肉身本然。非因屬知識之作用。惟因屬知覺之德。而須相稱之司也。審此。豈能締結于純形或于雜形具火多分者哉。緣火德既盛。情勢不得相均故。然則形體具相均之情勢。乃遠于敵。而與天體有相似。天體無敵不更嘉乎。

駁 模乃物類之原始。則多類焉能由于一模哉。靈魂爲惟一模。而謂脗合于具多不相類之肢者之肉身。非宜也。

正 生覺之肢分。如目口手足等。不能分類。惟全身乃成爲類。故持切義。目口等物。不得謂爲多類矣。靈魂雖視本元爲一。視其德則多也。其所合肉身之異肢。以發異作用。須勢亦異也。試觀生覺愈全者。其肢體較少全生覺。其肢體。較植物亦尤多焉。

駁 模愈美成。合于愈美成之底理也。靈魂之美妙。冠諸魂之美妙。今蠢類之形軀。固然多備衛體之具。代衣有毛。代履有爪。又固然多備器械。如爪如甲齒角皆是也。則謂靈魂締結于無此具之身。甚當。余以爲不然。

正 靈性之知。統含萬物。則其德能亦統含無限也。豈能受含于定識定護定具與蠢類等。蓋人內有明司。外有手司。二司爲諸凡司之司具備。此二司自能備無限衛器。以生無限之效焉。

靈魂合肉身須依賴爲其緣引否六章

亞利超形性學云。依賴論時論思。在後于體也。則依賴之模。臆其在質先于靈魂。未之有。

疏 據靈魂之合身如施動者之說。則靈魂與形體之間。間何緣引。即就靈魂何德得動形體。並形體何輕易得受動也。必矣。但本論已明。見一章 靈魂之合身體。以爲其模也。並無何依賴之緣引。在靈魂形體與凡形模形質之間。何則。形質之受凡模也。以序。則在現有之中。爲首現有者。在于受之物即質。且臆之亦于

質爲首也。現有之中其先爲有也者。卽首現有。是形質之先。爲冷熱爲幾何等。而不臆其爲現有。勢所不能。然而質之爲現有。由于體模。使物爲直然有。如本論已明。見四章則謂未有模之先。形質頑具何依賴之緣引。豈其然哉。物先爲現。然後受依賴。爲冷熱幾何等。爲現有由于模使然。則質爲受模之先。何能臆有何依賴。則靈魂合肉身。不須何依賴。爲其緣引也。但所謂未有模之先。形質無依賴。惟論生序耳。蓋模本施物爲有爲生爲覺爲靈。論現施生序則否。蓋物先爲有爲生爲覺。而後爲靈云。

駁 凡模必合于相稱相宜之情勢之質也。受模之情勢。屬依賴之物。則受體模之先。須何緣引之在質無

疑。

正下模所含之美好。上模含之統然且上也。故此之一模模質者。施之以各美好之品。又此之一模。使人爲現有。爲肉身。爲生活。爲生覺。爲人焉。今依賴之爲物。其隨從厥宗也。如幾何隨純形。冷熱等。隨雜形爲厥宗之本依賴。則如質臆未具形體者。就其本有爲成全。是其本然之依賴亦然。臆之未具形體之先也。是故質無模之先。臆預有情勢。非就模之本效。惟就後效爲然耳。模使質爲現。有爲純形。爲雜形。爲生覺。爲知覺等美成。此爲本效。乃質未具純形者。則預有宜純形者情勢。即幾何未具雜形

者。則預有宜雜形者情勢。即冷熱乾濕等。推他美成亦然。此爲後效。

駁 同類之異模。須其質分之各異也。如在生覺者。目模異于耳模。耳模異于心模。是目模之質分。異于耳之質分。但不能既臆質分。而不並臆屬量幾何之分。則未具諸體模之先。必須臆質有屬量幾何之多分矣。

正 屬幾何之分。屬依賴而隨形體也。形體者宜全質故也。臆質具形之此分。不得不並臆其別于多分。可以容多異之模。而就多美好之品焉。蓋此之一模。就其本體。雖使質具多美好之品。如本論已明。見四章 然

非質寔具多品。惟因明司之功而爲多也。

駁 神。物之合形物。就德之就也。靈魂之德即其能。則靈魂之合肉身。就能矣。能即屬依賴之物。

正 凡靈性之合身形。但如施動者。則合之就其能或德也。信矣。靈魂之合肉身。則否。非如施動。乃因其本元爲肉身之本模。而治肉身。而又動之。就其本能與德焉。

靈魂合肉身其間有形體否 七章

亞利靈魂論云。不問而知。蠟于像合一。則亦不問而

知。靈魂于肉身合一。像于蠟中無所間。靈魂亦合身無所間。

疏 據巴拉篤靈魂合肉身。如施動之謬說。則須云。靈魂之締結肉身。必間何形體也。緣施動凡動形者。必因何近形而動故。據靈魂爲肉身本模之真論。則其合肉身。無有所間也。蓋模自切而無所隔。使合成者爲現有。緣模因其本有乃現有故。則使合成者爲一也。蓋物因爲有。則爲一云。

駁 凡合之物因某甲。某甲無而即離散。則某甲乃在

其間者也。氣已去。靈魂離身。非氣在其間乎。

正 氣已去。靈魂于肉身之合散。此非因氣在其間。惟因肉身無所以得合于靈魂之情勢也。氣謂之中。惟就其爲靈魂得動肉身之初司云。

駁 相離甚遠者。則須間何而合也。靈性之離肉身至遠。緣靈性無形亦無朽故。則靈魂之合肉身。須何無朽之形體在其間也。此似上天之光。所以令四行相調而合于一者乎。

正 靈魂凶身之勢情。另各論乎。則靈魂離肉身甚遠。

誠然。蓋靈魂肉身。但論靈魂就其爲肉身之模。非另有於肉身。乃自切合于肉身也。何須間乎。至于單論靈魂。卽凡模就其爲現有。則離質自甚遠。緣質非他。但爲能有故。而要非就其模肉身而論也。

靈魂全在肉身之各肢否 八章

聖奧定云。靈魂全在全身。全在肉身之各肢。

疏 特靈魂之合身如施動者之說。謂非全在各肢。惟在于一所。以動他肢可也。然靈魂之合肉身爲其模也。故不得不全在全身。全在各肢焉。蓋靈魂非爲肉

身之依模。乃爲其體模。體模不但爲全者之美成。亦各分者之美成。蓋全既成于諸分。彼不令各分。而惟令全得模有者之模。則屬湊合與次序之模。如房屋之模。乃依賴之模也。靈魂則屬體之模。故其爲模。不但爲全者。且又各分者之模也。是靈魂已去。猶謂之生覺。謂之人。惟因同名之義。實非生覺非人。如畫人石人。然死人之手目稱謂手目。乃同名之稱。實非手目。亞利之論也。蓋凡存類必存本類之作用。而魂已去。肉身之肢。即不得施其用。不得施其用。即不得存

其類矣。故須靈魂全在全身。全在肉身之各肢也。今論全在全身。須知全既剖析于分。就剖析之三義。而全者亦隨有三焉。全有析屬幾何之分。如全線全身。其一也。全有析屬思與本元之分。如合成者分于質模。受限定者分于限定之分。如限定人爲生覺而推論。分生覺分推論爲本元之分。非實分。乃思分也。其二也。全有德能之全。其三也。模不容幾何之全。而或容幾何。則爲依然。凡不拘向全向分者之模是也。如白也者。本然不拘向全面與向面之各分。及面已析。而白也者亦析。此則依然耳。若模須

各異之分如靈與成全之生覺。向全與向分。則各異也。故無依然之分。即不隨幾何之分。而分析矣。則屬幾何之全。論本然。論依然。靈魂絕不與也。屬本然與德能之分。本然正切宜模。緣模爲作用之原始故。若有問白也者全在全面。全在各分耶。荅此須約各論而云。若論白也者。依然所有之分。則不全在于面之各分。論德能之全。亦然。蓋在全面之白也者動司視。較在其分尤切也。論類與本元之全。則全白在于面之各分矣。靈魂論本然。論依然。不容屬幾何之全。是

須云就本元之成全在肉身之各分就德能之全則否蓋非因各德能在肉身之各分乃就視則在目就聽則在耳但須知靈魂既須肢分之各異則視全與視分必各異視全本然爲其本然而相稱之受成視分次然因肢分者必向全也

駁 靈魂之諸德基于靈魂之本體也謂靈魂全在身體之各肢則靈魂之諸德在身體之各肢是視在耳聽在目皆悖于理甚矣

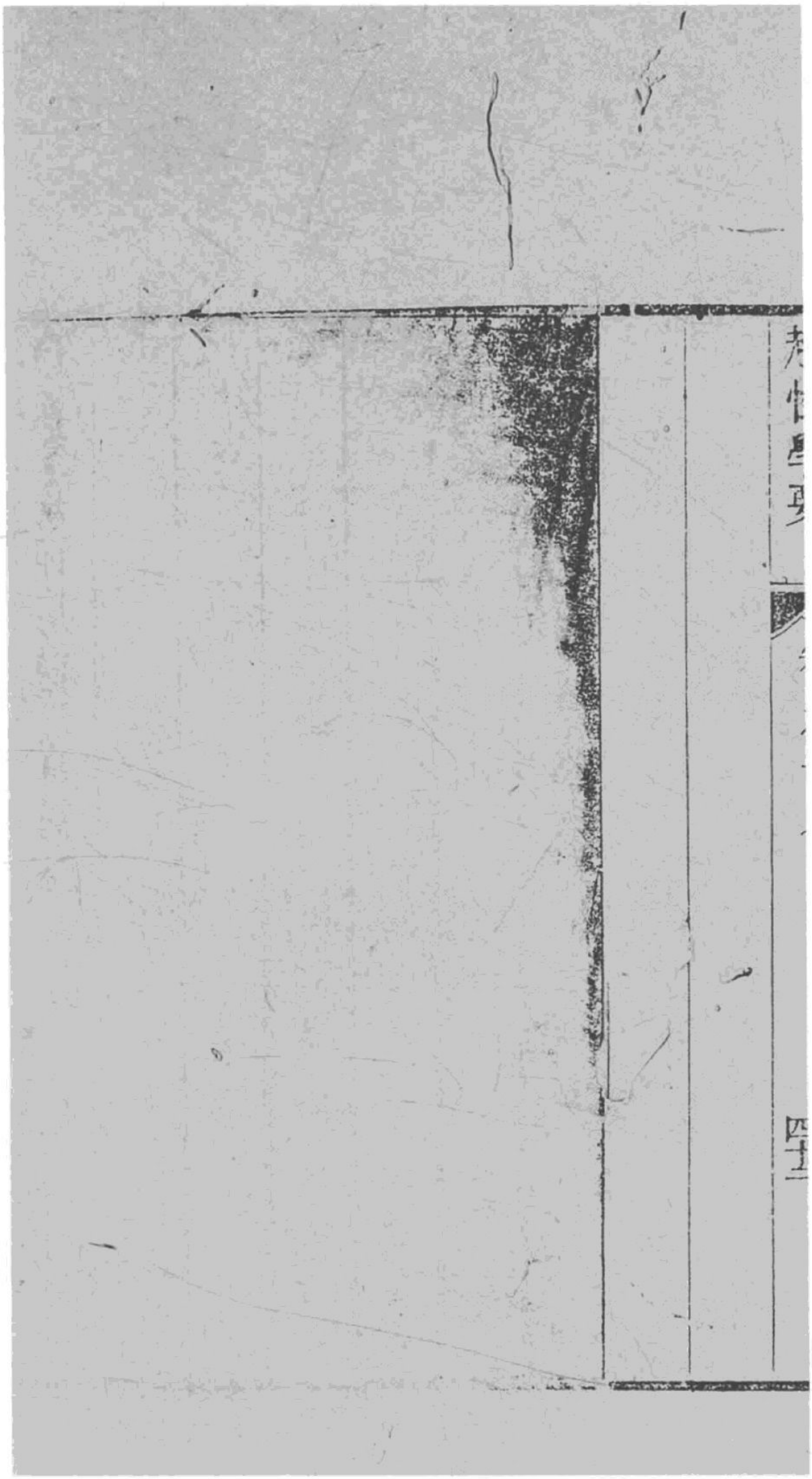
正 靈魂之德有超越形體之全容者如明欲二司此

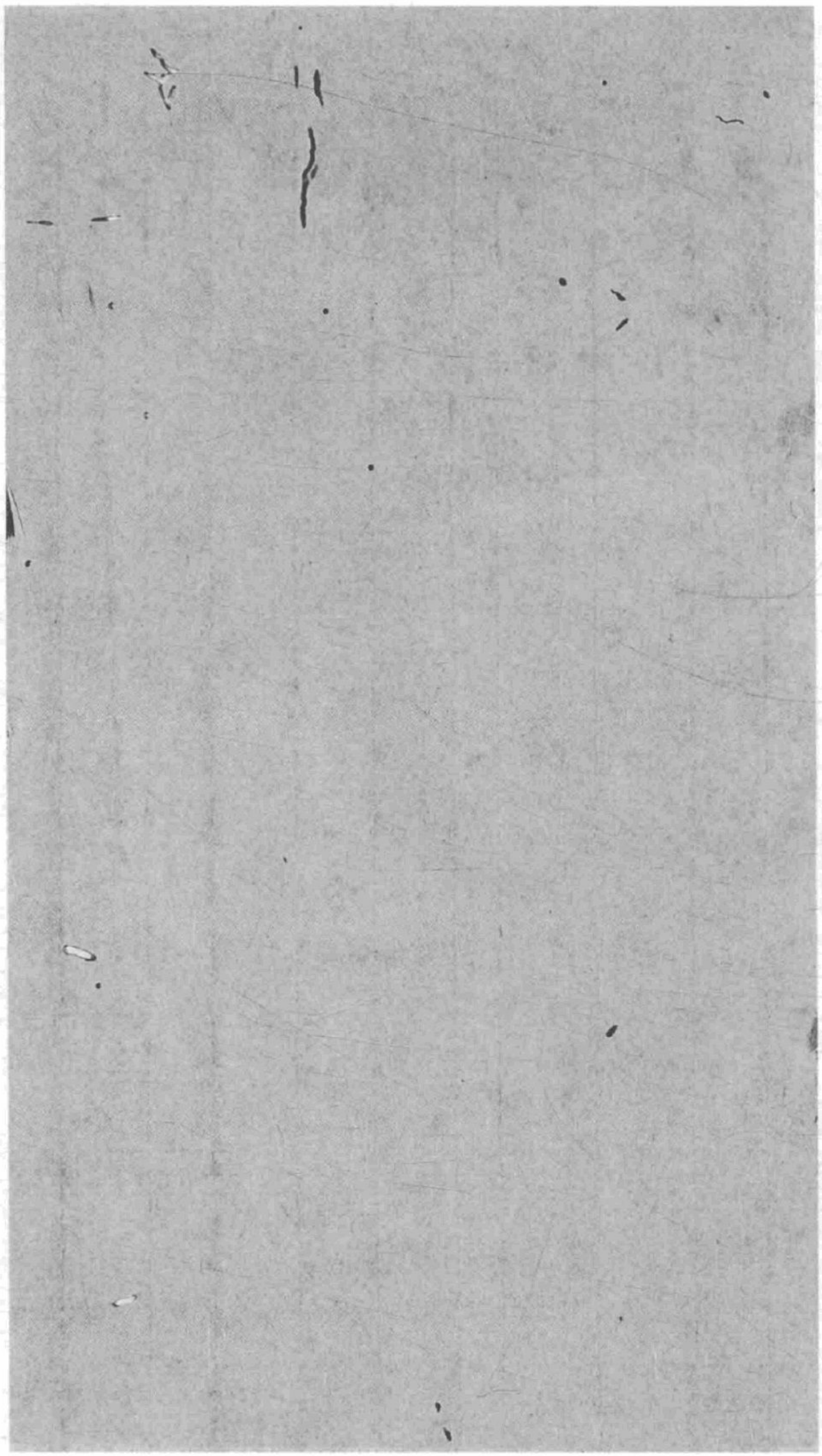
德絕不得謂在形身之何肢。有靈魂與肉身共通者。如視聽諸司。此德不必在靈魂所在之各肢。惟在彼形體相稱。以發其德之作用之彼分也。如視德在耳。聽德在目。此非爲形體相稱之分以發本用也。

駁云靈魂在全形體之各肢。而形體各肢切係于靈魂。則肢體將互相無所係。而彼此無貴全與否之別矣。此豈其然哉。

正此肢之貴全于彼。乃因靈魂德能之異。而形體之肢爲其司。而云然也。蓋此肢屬貴德之司。而爲其首

所使令。是卽形體之貴賤云。





超性學要

卷之十八

論靈魂

9. Volum.
Tom: 2. D. A. Tho: de Ani=
ma, C. 24

超性學要第一大肢第六段 論人靈魂

卷之十八

公論靈魂之德 論第三

靈魂之德即其體否 一章

聖第阿尼削云。天神分爲體德用。況靈魂乎。可知靈魂之體非即其德。凡物具體。德用。三。如太陽體即日躰。德即能生物。用即物之生。三者在受造之物各別。在天主惟一。即天主神妙。見于一卷三論三之四章。

疏 靈魂之德即其體。勢所不能。舉二證。一曰。德能與作用剖析有與有也者之各宗。則德能與作用。宜歸

于此之一宗也。如明司爲德。能知識爲作用。而生覺爲其宗。則明司知識在生覺之倫也。若作用非自立。則向其用之德亦非自立矣。靈魂之作用。與一切受造者之作用非自立。惟天主之作用即其體。如天主之能爲施用之始即天主體則靈魂之德。異于靈魂之體。其一證也。二曰魂就其本元乃現有。即模若魂體即其德。則現具魂者。必具生活之作用。如現具魂乃活然。然而不能也。蓋靈魂就其爲模。非向他用之用。乃爲生化之本界。物之生化止于魂。故謂之生化之本界。故尚能發厥用。而用之宜魂者。非因其本元。即因其爲模乃宜之因其德

也。是魂就其本德之底。謂之向次用之初用。故限解。魂。惟謂魂乃形體能活之模。不云現而云能則靈魂之體非即其德明矣。蓋物就其爲現用。而又謂能向現用。未之有也。魂體既向生活。則生活之德。異于魂體。

駁 體模純于依模。緣體模不容加減故。蓋體模之爲物。不可分之有也。然依模即其德也。如熱即德也別體模即靈魂。而云不可哉。

正 惟合成與現有之物。則發用也。緣現在之物。即合成之物係行爲故。但模不發用。蓋但模不見在。惟合成之物現在。故發用。合成之物

因體模。則具體有。因能隨體模。則發用。魂德之視魂體。如作依模之視體模。如熱之向熱。火因熱而發用。魂因德而發用。火異于熱。魂亦異于其德。

駁 所以覺即覺德。所以明即明德。乃亞利靈魂論云。所以初覺且明。即靈魂也。是知靈魂即其德也。

正 夫依模爲發用之始。體模使然。故體模雖非爲作用之近始。必爲其初始。亞利之論。蓋指此義。火爲發用之初始。熱爲近始。靈魂爲發用之初始。其德爲近始。

駁 凡非物之本元。爲依賴之物。謂魂德非即其體。則

屬依賴之物也。此佛與定所謂知愛等德之在靈魂。非如形色形像幾何如何等之。在形體如于其底然。蓋此等在形體。不越于所在之底而已。而明愛二司之在靈魂。不止于此。尚能明之愛之也。

正論依賴就別于自立者。則依賴與自立之中無所間也。蓋其別在于底。即依賴與不在于底。即自立持此義。魂德既非魂之本元。莫非屬依賴者。論依賴就爲五分之一。五公宗。類。殊。獨。依。詳名理探。則在自立者依賴者之中也。緣凡係于物之本元。則係屬自立者。故持此義。非凡

非物之本元。即謂之依賴。惟彼不由發于物類之內始者爲然。獨也者如人能笑非爲物之本元。而發于物類屬本元之內始。故在自立依賴之中也。因此魂德謂之在自立依賴之中。爲其因性之情。云何不可。與定所謂知與愛在靈魂。非如依賴之在底。指此義也。

駁 純模不能爲物底。靈魂無從質模之合。乃純模也。則靈魂不能爲其德之底。

正 靈魂雖非奏合于質模。然有何屬能者。如前論已

明。見第一論四章因此則可謂爲依賴之底也所謂純模不能爲物底。惟指天主至純之模。無所容其依賴。非通論也。

駁依賴不能爲體殊原始。已所無。不能施于物。依賴非體。何能爲屬躰之原始。知覺與推論。爲體殊取之于覺與明。爲靈魂之德。則謂靈魂之德屬依賴。豈其然乎。

正知覺與推論。就其爲殊。非取于知覺與推論之德。乃取于覺靈二魂也。乃爲我等不能就其本有知體。惟就依賴知之。故置依賴代體模往往有焉。

靈魂之德多否 一二章

亞利靈魂論云。靈魂具多德。

疏 靈魂具多德固已。亞利云。在物爲下者不能得全美好。用少動而得少美好。次上。用多動而得全美好。又次上。用少動而得全美好。至上者無用動而享全美好。譬如秉資虛弱。不能全好。用少藥能少好。次健。多用藥而得全好。又次健。少用藥。至健則不藥而好矣。今在人下之物。能得何美好。其作用與德甚少且限定焉。人則能全美好。即永福。然就能得永福者靈

性而論。人居下品。故人之魂須多司與用。天神司用。則少。天主絕無司用。其司用卽其本體矣。但專論靈魂。須多異之用。別有他故。緣在形物神物兩界之間。應具有二物之德焉。

駁 靈魂至肖天主。天主惟容至一至純之德。則靈魂亦然。

正 正因靈魂較他受造物爲至肖天主。故能得全美。非他受造之下物所能然。尚不及上受造之物。卽天神何況天主乎。

駁 德能愈貴。愈合一也。靈魂超越一切他模之德。則靈魂之德宜爲一矣。

正 德愈一。愈貴。持此義。惟指及多物之一德。與及多物之多德均者。則然。具多德爲貴。持此義。惟指多物爲屬下者。則然。凡下物爲靈魂。多德之屬下也。

駁 行爲乃現物之本務也。人爲生爲覺爲靈。多殊異之美成。惟因此之一本元即靈魂。如前論已明。見十七卷二論三之四章 則因此之一德。自能發多異之用。何須多德乎。

正一物惟具一體有耳。然其作用可多也。故靈魂體一而德多。

靈魂之德因作用與界有別否 三章

聖多瑪云。在後者。因其在先而有別。但亞利靈魂論云。作用因明司之臆。在先于其德。而界在先于其作用。則靈魂之德。因作用與界而有別可知。

疏德能就其爲德能。向其作用也。如明司向知識。熱德向熱物。故德能之義。宜取于所向之作用。因而隨作用異。德能亦異也。乃作用之義。則因所向之界各異而異焉。蓋

作用分二。或由授能。或由受能。授能。如火之施熱。受能。如木受熱。界者向屬受能之作用。爲其原始。即作用之始而施動之所以然。如彩色。彩色乃視司之界因動視司者。則爲視之所以然。而向屬授能之作用。乃爲其終向。如生長之界。爲全成幾何。即全成幾何。爲生長之終向矣。由此二者。即原始與終向而作用成其類各異焉。蓋熱之施。異于冷之施。緣熱之施。由于作熱。而止于熱。冷之施。由于作冷。而止于冷。故以此則知德能就作用與界而別矣。但須知依然之物。不使物爲異類。如生覺之具彩色。既

由依然。則生覺具異色。不因而成異類。成異類者。惟就所具之本然。即就覺魂之殊。即有推論有不推論也。故推論與否。分析生覺者之殊。而置生覺于異類者也。是故非凡界之異。則異靈魂之德。惟德本然所向于彼異耳。試驗覺司。本然所向之界。乃屬受之如何。本然。分析爲形色。爲音響等如何。是向形色之德。即視司異于向音響之德。即聽司若具形色者。爲大爲小。爲文生。爲武生。爲人爲石。此等宜屬受之如何。則依然也。視司惟視具色者具色者有爲人有爲石不與也。就此等殊。靈魂之德

何得而殊哉。

駁物類之所以異。惟就在內且先者耳。彼在外且後者。何能置物于異類乎。作用在後于德。而界在外。則謂靈魂之德。別就作用與界。豈其然乎。

正作用論現有。雖在後于德。而論志。則在先焉。如終向。惟就得在後。就志則在先。如服藥爲好。好論志在藥。界也者。惟爲外物先于藥而得好在後于然。或始作用。或終作用也。則謂靈魂之德以是而別。宜矣。

駁相悖者。其互相殊別至矣。謂德就界有別。則向相

悖者之德非此之一德必須各德向各對也豈其然乎此之一視司視白與黑此之一嗜司向甘與苦

正 德若本然偏向兩敵之一爲其界則其對將非係于此之一德而係于他誠然靈魂向相悖之本義非本然其本然所向乃兩敵之公義也如視司非向白非向黑乃向彩色之公義彩色之義黑白共者也至此敵對彼敵之義緣互相視如全視不全然

駁 所以然無效亦無已云德異由于界異則此之一界必非係于異德然與欲司所而非也蓋明司所知

欲並此之一物也。

正 物一而所向之義不二。無碍。故此之一物。係于靈魂之異德。亦無碍。

駁 本然爲此效之所以然。則常發此效也。但異界雖屬異德。而又總屬一德者有焉。如響音彩色。雖屬視與聽。異司。然總係于一德。即公覺司。則德就界異而異。似不然。

正 上德本然向界者之義。較公于下德。德愈上。愈及于多也。有多物雖論下德本然所向爲異。而論上德

本然所向。共合于一義。此前誠然。然無碍于下德所向之義也。則因異界總屬于一上德。遂謂不屬于下異德。豈其可哉。

靈魂之德有序否 四章

亞利比靈魂之德于形像。形像互相有序。則靈魂之德亦然。皆有序。

疏 靈魂之德多。則由一序之。以至于多矣。序歸于三。第一第二發于彼此相係。第三取于其界也。論係序。此德係于彼德。所視有二。一視性序。即全者在先于

于不全。一視生與時序。即物由不全至于全。今視德就性係序。屬明司之德。在先與屬覺司之德。緣屬明司之德。引制屬覺司之德故。又屬覺司之德論此序。在先于育魂之德矣。至論生與時序。則反是。育魂之德。論生序在先于覺魂之德。蓋有形體而後可以發其作用也。推覺司之德之先于明司之德亦然。論第三序。即界覺司即視聽臭三司。則互相序。屬視之物在先。緣上下形物共之故。次響。而又次則臭。蓋響成於氣。而臭成于四行之調和。爲性然在後于氣也。

駁 靈魂之德視界。亦視魂也。就魂無互序。緣靈魂惟一故。就界亦然。蓋界各殊異。如形色。如音響然。而絕無相關。則靈魂之德序何由乎。

正 由於靈魂也。蓋靈魂雖就本躰爲一。然向異作用。則有序也。且亦由于界與作用。如本疏已明。

駁 有序之德。此作用係于彼作用也。靈魂之德無互相係。蓋視司發本作用。而聽司弗之與。聽司發本作用。而視司亦弗之與。何互序之有。

正 此駁視靈魂之德序。惟就第三義云然。卽就界也。

視魂德就第一第二義。則必此作用係于彼作用矣。豈可槩云無相序乎。

靈魂爲其諸德之底否 五章

亞利窠寢論云。知覺本然非係魂非係身。乃係于魂身合成之體。則合成之體。爲覺司之底也。則獨靈魂非爲諸德之底也。

疏 能發用之物。即爲屬行德之底。緣凡依賴加稱于本底故。如熱在木謂之熱木能行爲而現行爲。總此之一物也。故某甲施作用。某甲即其德之底。亞利云然。前已論

見十七卷二論一章靈魂之作用。有不藉形司而發者。知欲是也。故爲此作用原始者之德。即靈魂爲其底。而靈魂之作用。有賴形司而施者。視聽是也。視賴目聽賴耳凡生魂與覺魂之作用類然。故此作用原始之德。則惟合成之體爲其底。獨靈魂何得謂爲其底乎。

駁形身之德。視形身。如靈魂之德。視靈魂然。形身爲形作用之底。則靈魂但爲本作用之底耳。

正諸德謂之靈魂之德。并因靈魂爲其底。乃因爲其原始耳。緣合成之體。因靈魂能發此等作用故。

駁 靈魂德能之作用。歸于形體之因靈魂。靈魂論云。人所以原覺且知。即靈魂也。然靈魂作用之始即德能。則德能在靈魂必原先矣。

正 諸德在靈魂。較在肉身誠然先也。然在靈魂非靈魂爲其底。乃爲其原始耳。

駁 靈魂所覺之物有借肉身而覺。冷熱等亦有脫肉身而覺。如俱樂等。若靈魂非爲其德之底。則不借肉身。何得有所覺哉。以此觀之。靈魂爲覺德及諸德之底。必也。

正 靈魂借肉身而覺。其覺就由發於覺物者。據此非身。則無所覺。緣此覺作用。因形司而發于靈魂。故指此作用就界即就所覺之物。如冷熱等。必借肉身而覺也。有非借身而覺者。此惟在靈魂之憶想。如因所聞。則覺或憂或樂云。

靈魂之德發于其本元否 六章

聖多瑪云靈魂之德。靈魂固然之本情也。乃底者爲本依賴所以然。蓋即解依賴。原以賴體即解也。則靈魂之德。發于其本元。爲其所以然可知。

疏體模依模有因何相同有因何不相同因體依二模皆爲屬現而使物有何屬現者不相同因二一體模使物直然有如水模加于質使物爲水而其底爲屬能之有依模非使物爲直然有惟使物爲某爲若干爲如何如冷加于水非使之爲水惟使之爲冷水而其底爲現有之物也即水故爲現有者先在于體模而後在于其底乃爲先在各倫既具所以然之義則體模合物爲有現在于其底也依模則不然其爲現有在先于其依模之底然後在于依模如物先爲水而後爲冷水故依模之現有發由于屬現

之底。如水生冷是底就屬能。能受依模如水未受冷。而就屬現。能發依模。如水發冷顧此惟論本然依賴。若外依賴。則惟屬能無屬現。如水惟受熱而不能發熱。發生外依賴。乃由外作者。如火能發熱于水也。二體依二模之爲異。蓋少貴既爲。爲多貴。質則爲爲模。而依模爲爲合成之有也。前章已明。或獨靈魂。或靈魂合肉身。爲依賴之底。就具何屬能之底。見十七卷一論四章夫合成之爲現有。因靈魂也。則其爲底。或獨靈魂。或合肉身。靈魂諸德。必由發于靈魂之本元。爲其始。蓋本疏已明。依賴就其爲屬現。必發生

於底。而就其爲屬能。必先受于底也。

駁 靈魂之體。惟一且純。乃且多且異之德能發于靈魂。未可也。

正 多異互相序。而就多受者由發于一純有。何碍。是于一靈魂之本元。發多德循序。以就多異之形司。固矣。

駁 由發于某。則某爲其所以然。靈魂爲其德能之所以然。何以見之。

正 推所以然諸倫。則知靈魂爲本德之所以然。蓋底

之爲物。爲本依賴之所以然。爲所以然。如垂下爲重物之所以存。作所以然。即因本依賴發于所受之底。如冷發于所受之水。質所以然。如冷受于水是也。準是而知。靈魂之本元。可爲諸德之所以然。爲所以然。蓋靈魂諸德。向靈魂。作所以然。蓋明。欲。覺。動。等德。性然發于靈魂。而就何德則爲質所以然。蓋知識受于靈魂也。

駁 發生指何用。性學云。物不能自動。自動惟就其分也。緣其一分施動。一分受動故。然靈魂論則云。靈魂

不自動。則靈魂不能爲厥德之所以然。

正本依賴之由發于其底。非因何變動也。惟因何性然之發。如物者性然發于物。如光發于熱然

靈魂之乙德由發于甲德否 七章

聖多瑪師云。德因作用而知。乃乙德之作用。固由于甲作用。如形想識之作用。由于覺司之作用。因視某物。形想識發某物之像。則靈魂之此一德。由于靈魂之彼一德明矣。

疏因性序而由于一者。則其先近者。固爲其遠者之所以然也。緣一者乃諸物之所以然故。前章已明。見四

章靈魂德序不一。故靈魂乙德。發于靈魂之本元。因甲德而發也。但靈魂之本元視其德。爲其作與爲與質之所以然。而作而爲。既貴于質。則彼因性序在先之德。必爲他德之原始也。試驗覺司爲爲明司。而明司非爲爲覺司。覺司乃明司之少達矣。故覺司就性然之發。可謂由于明司。如不全之由于全。若論就屬受之始則反是。少貴之德。乃爲他德之始。如靈魂就具覺司。視之爲明司之屬質。是少貴之德。就生化。則在先也。緣生生覺。在先于生人故。

駁若甲乙一齊始有。必不能謂乙由于甲也。靈魂諸德。與靈魂齊一而始。則此德不能謂由于彼德矣。

正靈魂之德。由于靈魂。非因變化。惟因性然之發。然而固與靈魂偕始也。論甲德就乙亦然。乙發于甲而偕始。

駁靈魂之德。由于靈魂。如依賴由于底然。甲德不能爲乙德之底。緣無依賴之依賴故。則謂此德由彼德。似不然。

正依賴本然不能爲他依賴之底。然甲依賴見受于

底。先于乙依賴。此則往往有也。如幾何之受于底。先于如何。物先爲若干。然後爲白黑冷熱。指此義。甲依賴誠爲乙依賴之底。如面爲形色之底。然。卽體者亦就此依賴而受彼依賴矣。論靈魂之德類然。靈魂由生德受覺德。由覺德受明德。

駁 物之由于相肖就類。當然之理也。如人由人馬由馬等若謂由于相對。則未之前聞也。靈魂之德對別。如異類然。如覺司明司等爲各類然則何能彼由于此哉。

正 靈魂之德互相對。如不全向全然。覺司之向明司。如不全之向全。如數目與形像之類然。如五之視十。三角形之視方形。亦如不全視全然。因

此義而爲相對。何碍于彼由此哉。緣不全者固然由于全故。

靈魂離肉身其諸德尚存否 八章

聖教定論云。人成于二體。靈魂具明可。肉身具覺司耳。則肉軀已壞。覺司不存。

疏 前章見六之七章已明。靈魂諸德。視獨靈魂爲其原始也。德有視獨靈魂爲底者。如明欲二司等德。肉身雖壞。必固然存。德有在合成即靈魂與肉身爲其底者。凡覺司肯司是也。底已壞。依賴何得存乎。故合成已散。此等

德不現在于靈魂。而謂在于靈魂。乃就屬能之義。卽就靈魂爲其原始耳。故謂肉身壞。此德尚存。誤而謂其作用尚存。尤誤。緣此德之作用。惟因覺司而施焉故。

駁 靈魂之德。乃靈魂之本情也。本情不離于其所爲本情者。則人死。靈魂尚存之。必矣。

正 所謂肉身壞。德不得現存者。非爲獨靈魂之本情。乃合成之本情也。

駁 身軀衰弱。靈魂之覺德不衰。靈魂論云。老人設使

得少壯之目。將視物如少壯然。則知身雖已壞。而靈魂之諸德不壞。蓋衰與壞相因。不衰即不壞也。

正 謂諸德可以不衰者。蓋就其原始即靈魂。恒一而不易也。雖然。豈能不衰乎。

駁 樂憂在于欲情。而欲情屬覺司之分也。靈魂或享永福。或受永苦。必憂必樂。可知身軀壞敗。欲情尚存矣。

正 樂憂之在離肉身之魂。與在天神。皆非就屬覺可之希欲。乃就屬明司之希欲。

靈魂各德論第四

此後當專論明欲二德爲諸德之座關係天學者。但此德連屬他司德。因分論各德焉。其論有三。一論凡爲明司者先引。二明司之德。三欲司之德。

靈魂之德分五等否一章

亞利靈魂論云。靈魂之德。一曰生長。一曰知覺。一曰希欲。一曰行動。一曰明達。

疏 此題分三。魂有三。一也。魂德有五。二也。生活之勢有四。三也。次序論之。魂有三。證曰。置多魂之故。由魂

之作用。越形性者有多焉。形物全性之視魂。如質之視模。而司之視本作者然。靈魂任使凡形物爲質與司然魂之作用。有越形性者。絕不因形司而施。靈魂之作用是也。蓋熱冷乾濕等屬形如何。惟須以施覺司之作用。然非因此德爲覺魂之作用而發。須之惟因爲其司之緣引耳。又次因形司乃因如何之形德而施。生魂之作用是也。此作用越形性之作用。蓋形體之動由于外始。而此作用由于內始。生魂因乾濕冷熱等德發本用。如因熱濕生草木。覺魂視冷熱等以發本用。爲其相宜之情勢。如須乾熱以聞香然。因各司之德發本用。如因目而視。因耳而聽然

夫由于內始共諸魂之作用。緣具魂者自動故。此則爲生長之作用也。蓋亞利靈魂論云。成飲食之化與隨厥化者。由熱爲生長魂所用之司也。是魂有三。一生魂。一覺魂。一靈魂。靈魂之德有五。證曰。靈魂之德分爲多類。其界使然。蓋前已明。見三論三之四章。德彌高。其所向之界彌公也。今魂德之界有三等。其一惟向于魂之合。生長魂之德是也。蓋生長魂之行爲。止于合魂者之形身。其二又公不但向形合于魂。又括凡覺體者。覺魂之德是也。其三又公不但向覺體者。又且括凡有也者。靈魂之

德是也。由此知第二第三德所具之作用。不但就所合之物。又就外物焉。如覺靈二魂。不但覺所合之身體。且并覺而知在本身之外者。蓋作者凡行爲。既須有何合于行爲之界。則須外物爲魂作用之界。一在魂就其相肖。魂凡行爲于其可具物像。就此有二德。一覺德向少公之界。即覺體也。覺德惟知形體。一明德向至公之界。即公有。明德不止于形體。乃知凡有。二因魂本然向外物。就此又有二德。一屬希欲爲魂須外物。爲其所向。一屬動爲魂須外物爲其動之限界也。緣生覺動以得其所欲故。是魂德有五。一日生長。一日知覺。一日希欲。一日行動。一日明達。生活之

勢有四。證曰。生活之勢互相別就生活有多等。生活者有惟具有生長而已。植物是也。有具生長兼知覺。而不能行動。凡不易動之生覺。如蠡是也。有具生長知覺。兼行動。備全生覺是也。有不但生長知覺行動。又具明達。人類是也。希欲不置于異品之生覺。蓋亞利靈魂論云。凡具覺知。則具希欲也。是生活之勢有四。一日生長。一日知覺。一日行動。一日明達。

駁 所共各德。不宜置之爲異德。夫希欲爲物。各德所共。蓋視德希所視之物與之相宜。聽德希屬相稱之

音。諸德盡然。則另置希欲爲靈魂之德不可。

因性希欲固然向何物矣。故各德以性然之向。向本性之所宜。乃生覺之希欲。隨所憶之物。而斯欲又須特德。獨憶不足當也。蓋物之見希就其本性在于憶德。而其在于憶德。非就本性。惟就其肖也。試觀視司性然希屬視之物。惟以發其作用。即視而已。生覺者希屬視之物。不但以發視作用也。且又爲他作用焉。如禽獸希視以得飲食。而況靈魂乎。設使靈魂須見覺之物。惟因覺司之作用而止于覺之。則何須另置希欲爲

靈魂之德乎

駁 生覺所以動者原始。爲覺司。或明司。或希欲。亞利靈魂論也。則另置行動爲靈魂之德可乎。

正 覺司與希欲在于備全生覺者。雖爲所以動原始。但不足以動生覺者。必須加何德焉。蓋不行動之生覺。雖具覺司與希欲。然而無行動之德。行動之德。不但在希欲與覺司命施動。且又在形身之肢。使之易得聽動魂者希欲之命也。試驗四體偶失本勢。則不得聽希欲之命以行動焉。

生魂分曰育德長德生德即傳類當否二章

亞利靈魂論云然。

疏生覺有三德。前章已明。生覺之界。乃因魂而生活者形體。夫活體須三作用。一所以得爲有者之作用。傳類之德是也。一所以得幾何之作用。長德是也。一所以存其有與幾何之作用。育德是也。但此德互異。蓋長育二德。于其所在之物得其效。緣合魂之形體。因長與育德在于魂。即存且長故。傳類之德施其效。不在本身。而在他形身。緣無已生已故。故傳類之德。

雖不及覺魂之勢之貴之公。頗近于覺魂之品。施其作用于外物者也。第阿尼削云。下性者之上。接上性者之下。亞利靈魂論云。生魂傳類之德。于諸德中爲首德。且爲其終向。緣生他物肖已。則係備全之體故。是故長與育德役于傳類之德。而育又役于長德焉。

歟 魂德惟宜具魂者而已。乃生也者。共屬生屬滅爲活爲不活之物也。則生德何得爲魂之特德哉。

正 生化在于無活者。全由發于外物。如火生火于木質。爲火之外物。生化在于活者。其勢則高。卽因生活之何物卽種爲

形體之何始也。故活物須具何德。所以備此種。此乃爲生德也。

駁 魂之爲物。較強于形性者。形性使物得何類。又得所宜之幾何。惟以此一之作德而已也。如太陽生五金。此一之太陽之德。使爲金爲銅等類。並使之得所宜之幾何。何況魂乎。則育養之德。非異于傳類之德。

正 生活之生。既由于種。則生覺者初生。須得少幾何。因而須魂德。以致相稱之幾何。不屬生活之體。由于外作者。限定其質。故就質情而並受其類與幾何也。

駁各物存有。就彼所從受有者之物。固矣。活物爲活物。因傳類之德。則活物存有。非因此傳類之德乎。乃存活物係于育德。亞利靈魂論也。則育德有何異于生德乎。

正前章已明。育德之作用。因熱而成也。熱則能化涇。故欲復元涇。須育德所以化飲食。而資形體。此生長與傳類之德。並所須也。

外司分爲五當否 三章

亞利靈魂論云。外司惟五而已。一視司。二聽司。三臭司。四啖司。五觸司。

疏覺司互相別。就受變于外覺而知之。夫外覺之爲物。本然使覺司受變。乃受變不一。則覺司亦不一焉。物變易有二。性然一。神然一。性然。如變物之模。就性然之有。見受于受變者。如熱之見受于木然。熱性然在木神然如變物之模。就神然之有。見受于受變者。如形色之模。見受于眸子。其受彩色。非實有彩色也。彩色在眸子。非因是有。乃因其神像。今施覺司之作。必須兼有神然之變。因而覺模必見受于覺司。若云覺物惟性然之變已足。則凡形體受變。亦將覺物也。惟具覺魂則覺物。豈乃凡形體具覺魂乎。

覺司者。有但有神然之變。如視司也。有具神然並性然之變。或由于界。或由于司。由于界者。有就處所而性然變。如響爲聽司之界。由發于擊于與氣之動也。有就受何依賴而性然變。如馨爲臭司之界。由發于形體受熱。乃得馥香也。由于司者觸啖二司。性然變。蓋手觸熱物。則受熱。而舌因味溼。則受溼也。臭聽二司。覺物不受性然之變。或受乎。則偶然也。視司至神。且貴而公于他司惟有神然之變蓋就司就界。無因性之變也。次聽司。又次臭司。二司惟就界而有變。觸啖二司。

至性然之物。其互異本章詳之。見第二第三駁之正蓋二司之發本用。必須合和于物。視聽臭三司則否。

駁 覺司分多。因所識之界多也。但覺司所識之界。不止于五。蓋覺司所識依賴。其類甚多。則覺司亦應有多矣。

正 非凡依賴者。本然具變物者之德。惟彼屬司變物者如何。如冷熱乾濕等。惟此爲覺司之界。性學云。覺司受變。惟因彼無魂者形體。受變之物也。

駁 爲若干爲形象等。皆稱謂公覺屬。非依然之覺屬。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

且與之相對別。亞利靈魂論也。乃物界本然殊異。必並殊異其司德。今若干與形像殊別于形色。較嚮尤甚。則置司視司聽以知形色與嚮。愈宜置何司知若干與形像也。

正 若干形像等公覺屬。在依然覺與本然覺之間。本然之覺。乃五司之界。本然之覺。既屬施變者之如何。則先先而本然變易覺司也。公覺屬。則總歸于幾何。論若干與數目。數目屬公覺屬其屬幾何之類。明甚。論形像非他。乃在于幾何者之如何。緣形像即若干之限定故。夫幾何

乃屬司變者。如何之近基。如面乃形色之近基。故公覺屬者。非先先而本然動覺司。惟就屬覺之如何。如面就形色之義。而動覺司也。無色物不得見然公覺屬。非屬依然之覺。蓋有所爲于覺司。令覺司受變而有所異焉。如視司之視大物視小物。其受變各異是也。

駁 一司者惟向一相對。如視司惟向黑白而已。觸司所括則廣。不止于一對而向多對。即冷熱乾溼等。則觸司不止有一。而覺司不止有五。

正 依亞利靈魂論云。觸就宗惟一。就類分于多司。故

向多相對者。而不止于一。然此多相對。固不相異。雖分多司。而渾身與之偕。故其別就顯然。啖司知苦甘。類不隨四體。惟止于舌。故與觸別易也。此一說也。又荅曰。此多相對者。無分總耶各耶。皆合于一。近宗與公宗。就公義爲觸司之界矣。然公宗莫得其名。如冷熱之近宗。無其名然。

駁 啖司係于觸司。而爲其支。何得另爲一司乎。

正 據亞利啖司。固屬觸之類。以其惟在于舌也。故別于觸司。緣觸司偏及于四體。不但在舌故。若云觸司

就界之公義一而爲一。則須云。啖司就變易之義各一。而別于觸司也。觸司不但神然受變。又性然變于如何。爲其本界。啖司不必性然變于如何。爲其本界。即令舌爲甘爲苦。惟受變就緣引之如何。即就因味之根即液。此則啖司別于觸司之界也。

內司分爲四當否 四章

亞未則于靈魂論。立內司爲四。一曰通公。二曰形想。三曰提測。四曰記含。

疏 性者爲物。不關于所須。故覺魂須作用多少。以應

全生覺之生命。其不能歸于一原始者作用。則必須異司應用焉。緣魂者之司非他。乃魂作用之近始故。遠始即魂備全生覺者之命。不但須臆物就見前。又須臆物尅非見前。不則凡非具前者。無由而動以得之。緣生覺之動。與作用隨其所臆故。由此知生覺者不但受覺物之像也。且又牧而存之。而其存在于形體勢。必歸于多始。蓋濕物易受而難收。乾物難受而易收也。然則受德之異于收德明矣。

又須知生覺設但爲樂憂而動。則不須他德。惟覺司

樂憂形像之臆而已。但生覺必須趨避。不但爲所宜與否。且又爲利與害。如羊見狼卽避。非因其色形不與之宜乃因性與之對敵。且又如鳥摘草。亦非因覺司有樂。乃因有壘巢之利焉。是故生覺須識此像。爲外覺司所不及識者。此像卽羊見狼則必有何原始。異于外覺司。蓋屬識屬覺之像。成于屬覺之變。而識此像則否也。是受覺像。備有通公覺司。爲其本司。且受且收此像。備有形想司爲其庫藏。臆不由覺司者。物像備有提測司。而存收之。備有記舍司爲不由覺司者

庫藏也。其爲庫藏者。驗生覺記物之始。成于此像之有害或利。而記臆往者。亦在于此像也。

須知人與禽獸。就覺論。其受變于外覺。皆同。若論不由覺司者像。即避害就利則否。蓋禽獸臆此像由固然。而人類由于較比。故在禽獸謂之提測。在人類謂之諦思。因由于較比故。又謂之私理。醫家置之腦前。爲其本司。蓋明司較比公像。而此則較比孑一之像也。由此推知。人不但有記德。一時而記往者。又有復記。推究已往就特一之像焉。然則內司有四明矣。一曰通

公。二曰形想。三曰提測。四曰記含云。

駁 識各物者。有本外司。則又何須內司乎。緣各司自識本界。而識本界用故。蓋覺司之作用。既在德與界之間。則視司之知。其視在近似易于知彩色在其遠也。推之他司類然。則置內德謂之通公司。非贅乎。

正 本司惟諦思本覺屬。而別之于他屬。此一之覺司。如別白于黑于綠是也。至別白于茸。則非視司與啖司所得別。別此必須知兩即自與茸此必係于公司。爲諸凡覺司之慮。與覺司之像如視其視之公界。非本司所能

及者也。蓋本司惟知覺物之模。所以受變。而成視。由此變于公司之變。復反而覺其視。如視物係于本司。即視司。而自覺視物。則不能係于視司。蓋視司。惟直覺而反。因此置知通公司攝之。

駁 明司之係于覺司。較覺司之係本司尤少。但明司非由覺司。則自無所知。亞利云。少一司。則少一知。則另置提測司。以知覺司之所不知未可也。

正 明司之作用。雖由于覺司。然所由覺司而知者。其知甚多。如覺司之知人。惟外有耳。明司則知其內多端于人。識靈魂統三魂之德。識內覺司有四靈司。各端。非覺司所能。論提測較純覺司亦然。但提測

知物之勢。不及明司之高也。

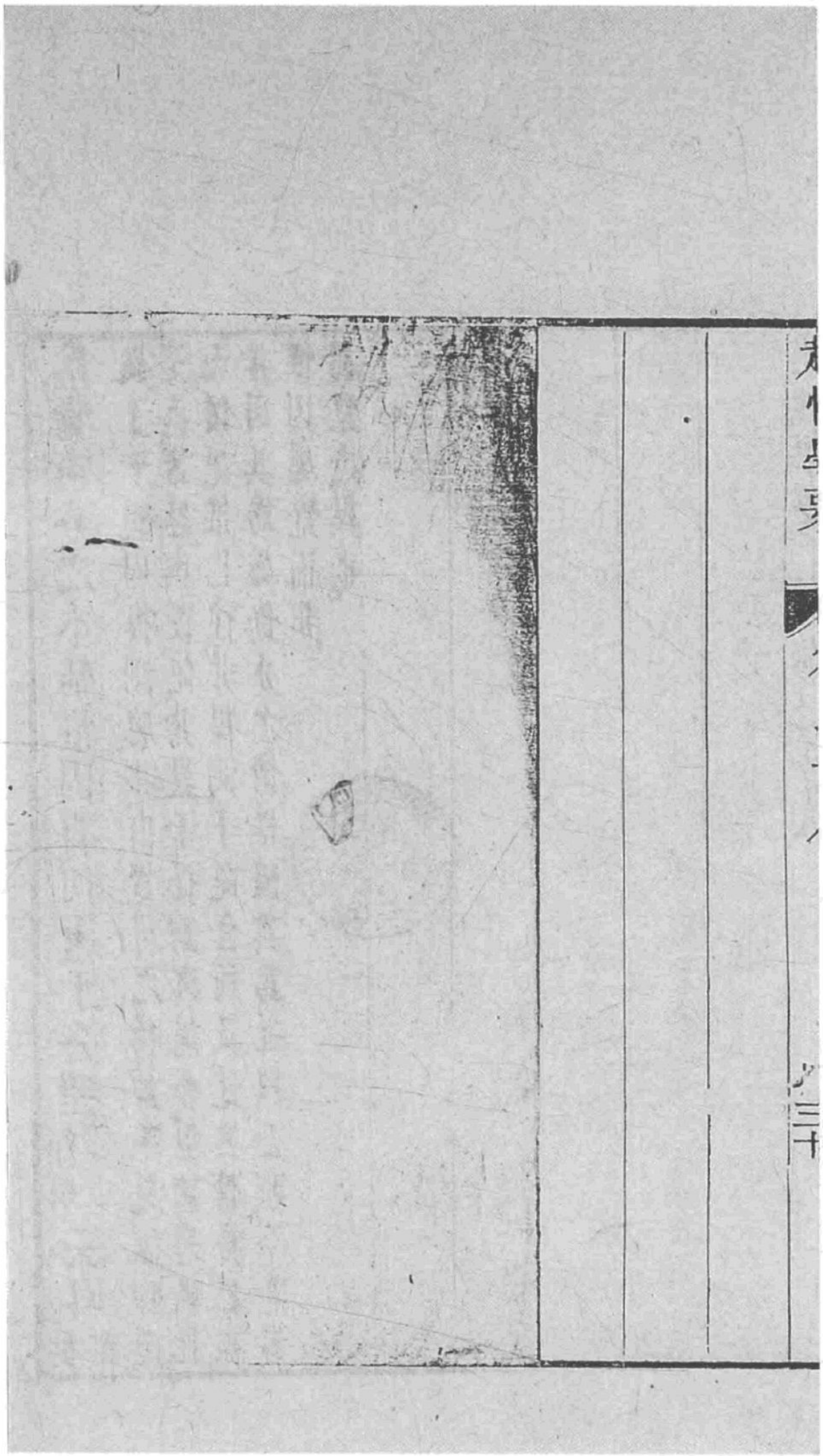
駁 諦思之作用。即較比在人攝彼在禽獸之提測。復記之作用。即推已往在人攝彼在禽獸之記含。余以爲非然也。乃係各異司者。即諦思復記異于提測記含若云非異司。則提測記含亦不異其司于形想。緣提測之作用。異于形想之作用。猶諦思此與復記異于提測與記含之作用故。此非異。則彼亦非異矣。

正 諦思復記在人。于提測記含在禽獸。不成爲異司。惟在人貴于在禽獸耳。然此在人者之貴。非因彼所

爲覺司分之本情。惟因有何邇于公理。即明提測司云耳。

異于形想。因提測臆非由覺司之物。如羊見狼即避是也。諦思與復記。非異于提測與記含。但諦思較比而復記推已往。非提測于記含所及。此其情勢之高非因其爲屬覺分之情。惟因其爲近以公理。今究者惟因屬覺而非屬覺之異也。

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA



超性學要

卷之十九

論靈魂

g.i Volum.
Tom: 3. C. D. Tho: de
Anima. C. 25

超性學要第一大支第六段 論人靈魂

卷之十九

明德論第五

明司爲靈魂之德否 一章

明司爲靈魂之德。而非靈魂之本元。見三論一章 茲不復証。

明司屬受德否 二章

亞利靈魂論云。知識屬何受。

疏 屬受之義。析之有二。一至切。如某因有所加。而除

所宜之固然或向然。則某乃屬受。如水因熱除冷。如人因病與憂除好與樂。二次切。如某除何物不論宜之與否。亦謂屬受。如人不但有病且有好。不但有憂且有樂。與凡有所變動。乃謂屬受。三汎然。如某出于其能。而行爲。不但無所除。且又得其成。則謂屬受。持此三義。明司屬受之德固矣。証此端須知。前論已明。見十八卷四論一章明司所向之界。卽總有也。故就向總有也者之勢態。因而得知明司之屬能或屬現。卽屬受與否焉。明司之向總有其勢不一等。卽因明司之品有

不一等也。天主之明照。天神之明達。人之明悟。各等明司。明司之有向總有屬現然。即非先屬能知。而後現知。時常現知。天主之明照。即天主之本元是也。其預具萬有爲其最初而原所以然者。故其明照不屬能。乃純現有者也。受造之明司。因爲有限之有。則非時常現知。其向總有。如屬能視屬現然。夫屬能之向屬現。其勢有二。有常得其現用。即天體之模。質是也。天質之受模。不與下域之質受模同。乃時常合天體也。有非時常屬現。乃出于其能而行爲。下域之質是也。天神之明司。因近于初明達。即天主則向原賦之靈像。天神受造之初。係性然宜知者。

乃受其靈像。未嘗不現知物。人明司在靈性爲至下品。至遠于天主。故向屬知之物。惟屬能耳。亞利靈魂論云。人之明司初始如素簡然。悉無所書。緣初始惟屬能知。而後現知故。準此則我明司。就第三義屬受而爲屬受德焉。

駁 授貴于受。亞利靈魂論也。生長諸德皆屬授。然爲下德。何況靈魂之德在上。豈不宜屬授乎。

正 凡授受向此一之義。則授貴于受。誠然。就異者義則否。授熱雖貴于受熱。乃受知貴于授熱。明司就總有。爲屬受之德。生

長之德于何私有。即就在此合之身體。爲屬授之德。然論向總有之屬受。貴于向私有之屬授遠矣。豈可拘授貴于受之說哉。

有作明悟否 三章

引 名理探云。覺司所知之物。惟特一。向着形者。明司則純神之德。不着于形。特一者公者。皆屬其界。如云人之公性。白之公性。覺司見一白者。彼白者射像以印吾目。吾目受之。作一見彼白者之用。從此見用。旋即發一白像。以通總知之竅。而得受知。從此又轉一

像。入形想識。以作明識。其白之用也。又迭生一像。以成明悟本用。但緣其識屬于有形。則其所出之像。亦屬有形。明悟不能以其純神之德。受彼有形之形。于是乃有作明悟之妙用。助其形想。以共作夫表彼白者之神像。而後受明悟者。乃得憑此神像。以發明暢彼白之用也。

亞利靈魂論云。如物性。有所以萬物受成。即質有所以萬物作成。即作于靈魂亦然。有所以受成。即受明悟有所以作成。即作明悟

疏能出于其能而爲現。必因現有而現也。試驗覺司如視司。出于其能視而現視。必因現在之色。如暗處明而不現明其色可聽司出于其能聽而現聽。必因現在之音。如鼓不擊。能响而不現响。凡物盡然。人之明司出于其能識而現識。必也因屬現在之物也。見知之物。就其公性不現在如人之公性自之公性不現在則須作明悟。具有何德。而造成之。此即作明悟矣。巴拉篤論物之公性。無質而現在。不須作明悟之施用。脫其靈像于質。而實自爲現知之物。緣物屬現知因無質故。然而此論實謬。見四章蓋必須

作明悟之功脫物于質。而造成公性之像也。

駁 覺司之視屬覺者。如明司之視屬知者。其理一也。覺司能覺屬覺者。不須作覺司。惟有受覺司。則明司知屬知者。何須作明悟哉。惟受明悟足矣。

正 屬覺之物。非因明司之功而現在。原實在也。故不須作覺司。豈可執此以比屬知之公性須脫于質者哉。論魂德養育諸德皆屬作。如滋德生血肉骨等。養德生幾何。傳類德生厥類覺司諸德皆屬受。如視司受物像。聽司受喻像等。明司諸德有分屬作。有分屬受。如作明司受明司

駁若謂于覺司有何作。即光乎。駁之曰。視司之須光。由光使中氣爲現明之物也。緣色本然動明故。但論明司之發用無須現見成者何中。則謂必須作明悟也。果何故乎。

正論光之效。格物者分二說。有云。視司須光。使色爲現明之物。準此則視司須光以得視。則明司須作明悟以得知。有云。視司須光非因色爲現明之物。惟因中氣爲現明者。亞利比作明悟于光之說。惟指此義。即如須光以得視則。須作明悟以得知云爾。

駁 作者之相肖。就受者之勢而見受于受者。如火之施熱于水或銅。即就木或銅之勢受明司屬無質之德也。則無質者之義足以受無質之模。緣模之屬現知因無質故。則置作明悟。而後成靈像以得現知。不贅乎。

正 作者現在。則其相肖就受者之勢各一而見受于受。信然。若作者不現在。必受者之勢無所與矣。乃覺物之性離質。即非現在。欲現知之。不但須受明悟之無質。尚須作明悟脫覺物之公性于覺物然後可。

作明悟爲靈魂之何分否 四章

亞利靈魂論云。靈魂必具有三分。作明悟。受明悟。

疏 証亞利所稱作明悟。有謂作明悟。指天主本妙爲所稱以至明達而至作者。故云亞利別之。須知靈魂上。須有上明達爲靈魂知德者之原始。蓋凡通有與易動與不全者之先。必須有一不屬通與動而全備者之神妙焉。人魂稱謂之靈。因通上明達者之德。非純靈。乃因何而靈。即因推論與何動。而得眞實之知也。蓋其知識不全。一則非知萬有。一則其知識由屬能而出行爲。故必須上明達之扶佑。乃得眞實之知也。學士中有以爲此離質者上明

達。即作明悟照形想。使之爲現知之物。此論不盡然蓋雖有此離質之明達。尚須靈魂具有何德。以通此上明達。所以使物爲現知之物也。試驗全備因性之物。公作所以然外。各物賦有。由發于公作所以然之本德焉。蓋不但太陽生人。爲公作所以然人尚有生人之德爲次所以然論全備生覺亦如是。今論寰宇下。莫貴于人之靈魂。賦德必然相稱。故須云靈魂固然自具有。由上明達照形想之德者也。不觀靈魂脫公模于質情令之爲現知之物乎。如知馬之公性白之公性即此可驗矣。前論

明德見二論一章已知。物之宜有作用。惟因何原始。模然在于物者。則此德爲此用之原始者。必須在于靈魂何分矣。故亞利以作明比爲光之在于氣。巴拉篤謂離質之明達射印于靈魂。比之太陽。據聖教真論。此離質之明達非他。即天主爲靈魂之始終。是靈魂之光。由天主之光而光。經曰。主爾面之光印在我儕。

駁作明悟之效。乃照明司以發知識之作用也。此照由上明達。即天主之明達也。經指之曰眞光並照入世諸人。則作明悟非靈魂何分矣。

正 彼真光之照。由于公所以然。靈魂從斯以通達其明德也。如本疏已明。今惟論次所以然耳。

駁 有授與受二物。則足以發作用也。若受明悟爲靈魂何分屬受。而作明悟爲靈魂何分屬授。則人任意時常發知識之作用矣。而今不然。則謂作明悟爲靈魂之分亦不然。

正 若作明悟視受明悟。如界視其司。界有所爲。即射物像于明司。如屬現視之物視視司者。現視之物射像于視司則我人不免時知萬物焉。緣作明悟乃所以作萬物故。即萬物之像然

而作明悟非屬界。乃令其界爲現之物。成此不但須作明悟現在。又須形想覺力精銳。及習熟各現在也。蓋因知一則知他物。如推論之規式。由兩例則知牧例然。如謂凡自動爲生覺。馬自動。則馬爲生覺。就此義。則謂作明悟爲靈魂之分與否。何與乎。

駁此之一物。就此之一物。並屬能屬現。未之有。夫作明悟既爲靈魂之分矣。然而作明悟屬現作萬像。受明悟屬能受萬像。爾皆在于一靈魂爲其本體。豈非此之一物並屬能屬現哉。咈于理矣。

正 靈魂屬現無質。而屬能受限定之物像。形想反是。屬能無質。而屬現爲何物像也。今此之一靈魂。就其無質。現具何德。即作明司。令脫物于質情。而又具他德。即受德能受此像。未見有何碍于理也。

作明悟但爲一于衆人否 五章

亞利靈魂論云。作明悟如光照然。多物多光照。則多人多作明悟。

流 此題前章已明。若云作明悟非靈魂之分。而爲離質之體。則謂衆人之作明悟爲一是也。凡謂衆人之

作明悟爲一。皆以此爲據。若謂爲靈魂之何卽其德。則須云作明悟就靈魂之多而多。衆人多靈魂則衆人多明悟。蓋此之一德而共多底。於理無之。

駁 爲一者之所以然。必更一也。作明悟作公。公卽一於多也。則衆人之作明悟惟一耳。

正 作明悟因脫乎質。乃作公。故不須凡具明悟者。具一作明悟。惟爲一於衆。就向彼所脫公者之凡物。而其所以公就彼凡物。則爲一也。然謂作明悟爲然者。由因其無質而云耳。

駁 衆人明司之初臆即不推論而知之物皆共也。衆人臆人焉不等無相異然衆人允其所臆者爲然。乃明司使之。此豈不明示衆人之作明悟爲一哉。

正 凡同類所發隨厥類者之作用。則共也。人發知識之作用共火發熱作用共因而德爲作用之始亦共矣。然豈人之作用與德爲一特一哉。知物初端隨人類之作用也。故衆人之德爲作用之始必共。此德即作明悟。然而衆人之德。非須皆爲一也。惟須由于一原始以發于衆耳。顧此所謂初端共通。乃指彼離質之明達之一。巴拉

篤比之以太陽。爲諸光公所以然不指亞利比光之作明悟之一也。

記德在於靈分否 六章

聖奧定云。記知欲三德爲一靈性。

疏 記心之爲德存收不現臆者物像也。準此則欲定此論。須推究物像能存收于明司否。亞未則謂記德置之在覺司。不能在明司。謂置之覺司。蓋云覺司具有何德就其爲形司之作用。則能存收不現臆者之物像也。謂不能在于明司。蓋明司既闕形司。則凡所

具之物像。必現識之而不存之。依此說。明司凡知物已息。知物之像亦息已。若欲復知之。須向作明悟卽離質之體。啓靈像而以受明悟受之。靈魂習向作明悟。則受明悟得何爽便。乃謂之諸學之習熟云耳。準此。則明司無存收之物像。是記德非在靈分矣。此論不但悖亞利。又悖于理。悖亞利者。亞利靈魂論云。受明司爲各物。因其受各物之像。旣受各物之像卽具發用之能。而非時常現發用也。如具知識之習熟。能發而不現發知識之用然。悖理者。蓋物見受于物。必

因受者之勢態而受焉。明司之爲物較猶定且不易于形質。若形質所受之模。行爲時存。行爲息。亦存。何況明司受之猶定且不失者乎。由此則知。論記德就存收物像。則須云在于靈分。彼論記德就向往就爲往者。則不在于靈分。惟在于覺分。爲覺分屬知覺私物者也。緣往就往者。指定時爲係于私故。靈司則不拘時

駁 [與定]云。凡非人類與蠢類共者。則係于靈魂之上分也。記德人與獸共。又[與定]云。蠢類由身司能覺形物而存于記德。則記德不在靈性可知。

正 記心就能存收物像。則非人與蠢共者也。蓋物像不存于純覺分。乃存于合成之體。緣記德乃何司之作用故。人明司本然存物像。不與形司偕。故亞利靈魂論云。魂爲物像之處所。非全然。明司亦爲其所也。

駁 記在于往也。往指定時。知物于定時。猶夫知物于此于今。此等爲覺司之情。不屬明司。則記德不在靈分而在覺分。是足証矣。

正 往者之義有二。指所知之界一。指知識之作用二。此二並合在于覺分。知何屬現在之覺分。故生覺記

先自覺于已往。界而並記自覺何屬覺已往作用者焉。今論明司之分。夫爲往者之宜明司也。非本然宜之。乃宜之依然。蓋明司知人就其爲人也。而人就爲人之。在往時今時來時。此宜人則依然耳。人本然所宜。乃生覺而推論。在此時。在往時。宜之依然。論作用。夫爲往本然宜明司。如宜覺司。蓋靈魂之知識乃特一作用在此時彼時。而謂人之已知今知將知也。此作用雖屬特一。然因其無形。如前論已明。見十七卷第一論二章于爲明達之義無礙。

駁記存之爲德。存收不現臆之物像也。明司不能存

收物像。蓋謂明司出于能知而現知者非他。乃現受物像也。既受物像。則現知矣。何與存收之義乎。

正 物像在明司。有惟就能。此明司謂之屬能知。有在明司就完成之作用。此明司謂之現知。有在屬能屬見之間。此明司謂之具備知識之物像也。因此第三義。明司不現知而時存物像。是謂記德矣。

記德在人異于明司否 七章

聖多瑪云。記德非他。乃物像之裕。此亞利歸之明司。則記德不異于明司。

疏前已明見三論三章靈魂之德就界義各異而異也緣各德之義在于所向之界故。又前已明見十八卷三論三章夫德若本然向何界就公義者。則設使所向之物有私異。不因而德亦異。如視德視物就具色之義。物有黑白而視黑之德。不因而異于視白者。乃此之一視德。向黑向白也。今明司者。就有也者公義而向其界。緣受明司能受萬有故。故任物爲異。受明司不因而異焉。但受明悟之德。則異于作明悟之德。作明悟脫形像于質。令界爲現知之物而令受動于現在之界。卽受明悟之德。受明悟以

現知之物像受之因而受動也此二德不得不有異焉作德視其本界如現有視能有而受德視其界則如能有視現有由此則知明司不能有他異德惟受明悟作明悟而已是知記德非有所異于明司緣受明悟且受且存故記德係于受明司受收物像

駁前論已明見十八卷四論四章在覺分之記德異于覺司則在靈分之記德亦異于明司

正德能之爲異由于界異也明司之界不拘時明司脫于時與質物之情故不拘時如知人不拘已往現今惟知人者之義

如前章已明覺時之界則拘時。覺司不脫于時與諸凡質物之情。故拘時在往今時。故覺德以之取殊。而明德則否。

駁 依奧定記知欲。此三者互相均。而彼由于此。設使記德于明司爲一。何得云然。

正 知由于記。如作用由于具作用者然。因此義與之均也。非此德與彼德均之義。

推論異于明司否 八章人具明司亦推論。今問推論之德異于明司之德乎

聖奧定云。人超無靈之生覺。因推論也。則推論爲一

于明司。

疏推論在人之不異于明司。由各作用而知。夫知識非他。直然知物者。推論非他。乃由所知推知所未知者。天神直然知物。故謂之明達。人因此知彼。故謂之推論也。推知之視知識。如動之視息。其一（即息）指全。其一（即動）指不全。（物因不全故動。動指不全。而息指全。明司推究物理。則具動者之義。得物理。則具息者息之義。）夫動既由發于不動。而止于息。則人之推論。論訪求。由于其直然知者事物初端。而論斷用。復于厥端以之審所知之物也。今動與息在因性之物。不

歸于異德。乃歸于此之一德。緣物因此之一性。動以得其所。而息以安其所故。如火之升上而安。石之墜下而安。惟因此之一動德。則謂因此之一德知識兼推論。不更宜乎。由此則知。推論于明司在人非異。惟此之一德耳。

駁 凡由下知上者。先所遇于物。覺司也。次則形想識。又次推論。又次知識。如欲臆靈魂無形。則以覺司所色比。乃發無形物者之知識。則如形想識異于推論。推論亦異于知識。

正 此先後之次序。指作用之次序。豈指德能之異哉。

明司以此之一德知識。推論。脫形覺物。

駁人就明悟肖天神。就覺司肖禽獸。夫推論爲人本情。所以人謂之推論之生覺。則必異于覺德矣。然亦必異于明德。爲天神之本情。所以天神謂之明達者。

駁蠢類在人之下。因其不能知推德所知物之眞寔也。人則能知眞實。與天神同。但不及天神之精全。故天神之明德。與推論之德同宗。而天神之明德視推論。如全視不全。然豈因此而謂在人之推德異類于天神之明司哉。

上分下分爲異德否九章明司具有上下二分。上分務知永物。下分務知時物。

聖奧定云。上分別于下分。惟因其識。

疏按奧定上分下分之說。則非異德也。奧定云。上分在于永物之知與議矣。知則就究觀永物者。議則就以永物規其行也。下分專向時物者。兩物即永物時物視我知識。其第一爲知第二。而第二爲知第一者之引由。蓋論訪究。由時物推究永物。經曰。天主不得而見。由識受造而得見焉。論判斷。由已知之永物。處斷時

物。而就永物之理。撥排時物也。夫所以得物之引由。與引由而得之物。謂係于異學者有焉。如最初諸端。係屬明達之學。不用推論。乃直然知之物。如全犬于其分之類。係于明達之學。而由于此端所推之枚例。係屬推論之學。但引由與因引由所推之枚例。論德則係于此之一德也。蓋明司之作用屬由此至彼之何動。緣過中以至終。惟此之一動者故。是此之一德而爲上分下分也。若夫別就作用與識與異習熟。即因上分向永物。下分向時物與定之論云然。上分謂之上知。下分謂之下知。

駁 與定云。靈魂之肖聖三。在其上分不在下分。夫靈魂之分即其德也。則上分下分爲異德。

正 夫多分惟指多識。而多識惟指多用。用多豈德多哉。明司之向永物。與向時物。其互相視也。如中視所向之終然。此之一動德由中。以至終。則此明司之一德。向物時即下分。如由中而向永物即上分。如至終本疏已明。

駁 物由發于已。未之有。下分既由發且引制于上分。知時物規于知永物則上分異于下分無疑。

正下分謂之發且制于上分。因下分所用之端。由上分而取耳。由于所已知之承物以判時物也審此何足爲異德哉。

駁聖達瑪則云。由形想識成兩可之知。由兩可知之眞與否。斷司從而去其非眞者。獨取其眞。而其知識已斷之物。卽明達矣。依此序可知兩可之知爲下分。乃異別于斷司與明達之上分也。

正此異別者。惟指作用之異別。非指德能之異別也。蓋兩可之知指明司之作用。向兩對之一爲是。而不免疑其對亦是也。斷乃明司之作用。據物理確端。以

審所斷之物。而知識于是允已審之物焉。由此觀之。惟明司此之一德。發多作用。豈因多作用。而德能亦多哉。

致明明司異于致用明司否十章致明專明物理而已。致用以所明之物理。致之行事。

亞利靈魂論云。致明明司。伸之爲致用者。夫德豈何得變而爲他德乎。則致明非異于致用明司可知。

疏致明致用明司。非異德固矣。前論已明。見十八卷三論三章凡在于物界宜之依然。則向其界之德不因而異也。

如視司之界即色。具色者如人爲大爲小等。宜之依然。不因此而視司亦異也。無分大小等。總爲此之一視司之界所攝矣。今明司所知之物。爲致用與否。宜見知之物依然耳。夫致明之異于致用者。蓋明司謂之致明。因所知之物未致用。惟止于知眞實。而謂之致用。則因所知之物致用也。亞利靈魂論所云。致明異于致用。惟就終向。即明即用而就終向以得其名稱。謂之致明。謂之致用云。

駁 亞利靈魂論云。屬臆之德。異別于屬動之德也。致

明明司屬臆。致用明司屬動。即行事何得免爲異德哉。

正 致用明司之屬動也。非屬行動惟屬引動。如督舟者自不動而引舟動引動乃就其臆之勢也。

駁 界也者之義異。則異其德。致明明司之界即真實。致用之界即善好。真實與善好。其義各異。則致明致用明司。安得非異乎。

正 真實與善好。其義互函。真乃善也。不然。真何得見希。見希則善善乃真也。不然。善何得見知乎。見知則真凡欲知真實。欲德之界。就具善好之義。可爲真實。凡欲用善

好。致用明司之界。就見真實之義。則可爲善好也。蓋致用明司之知真實。無異致明。但致用明司所知之真實。伸之行爲耳。

駁 在靈分。致用明司之視致明明司也。如在覺分。提測之視形想然。如覺司以所臆。伸之用以趍所利而避所害。此即提測。則明司亦以所明。伸之行爲。前論已明。見十八卷四論四章 提測異于形想。如甲德異于乙德。則致用明司之異于致明必矣。

正 在覺司多有殊異者。異別覺司之德。而在明司則否。前論已明。見三論三章

逼刺爲何德異于他德否 十一章

引 逼刺乃提醒于善。而內聲逼之。以避惡也。人人皆具向善之心。凡行不善。心必不安。如內有聲逼刺之。使速離不善焉。所謂良心是也。是題論有二。一逼刺屬靈魂之特德。抑屬公德。即明司 二或屬明司。或屬他德。意以逼刺爲特德矣。然而亞利云。德向相對。如向善與向惡 而逼刺非向相對。惟向善。則逼刺不爲德矣。

疏 逼刺非德。乃人性具之良心。欲明斯端。須知前八章已明。推論之爲物屬動。由發于明達性然顯明者。

不用推究之何端。爲其不易動之屬始。乃始于明達而歸于明達焉。蓋明司由性然顯明之端。斷識夫因推論所得之物也。如欲証天體不壞。謂無敵。推論曰。凡有敵者。其動直。天動不直。乃周動。則天無敵。二例天乃周動。不須証。爲本明者。証首例。即凡有敵者。其動直。証曰。凡有敵以速避其敵。其動則直。如火之直上。石之直下。所以速避其敵也。以此則知。以性然顯明者。即凡有敵其動直。如火之直上。石之直下。推而論天旣周行則無敵也。又須知。如致明明司推究屬明者。致用明司。亦推究屬行者。是故人類不但賦有致明初端。又賦有致用初端。致明固然賦之初端。初端即顯明之物。如謂全大于其分等。非係屬何特德。惟係明達自然之知。

謂之初端。以明達致用固然賦之初端。趨善避惡亦非係特德。乃係自然良知。謂之逼刺焉。故逼刺謂之提醒于善而去惡者。蓋由顯明者惡。推知某爲惡物。是則知逼刺非係何特德乃人人本然皆具之良心也。

駁 相對之物。係屬于同宗。如黑白係屬于色爲其宗逼刺似相對于慾心。逼刺向善。慾心向惡。然慾心固屬德也。何逼刺獨否。

正 慾心逼刺之相對。因各有相對之用也。向善向惡而非屬同宗之異類。用雖相對。非指其德爲異。緣此之

一德。可發相對之作用故。

駁 與定云。明司之施斷用。具有眞而不易之範與德種也。此卽謂之逼刺。夫所以斷物而不易之範。依與定他論。係于理就上分。則逼刺非他卽理也。是則德矣。

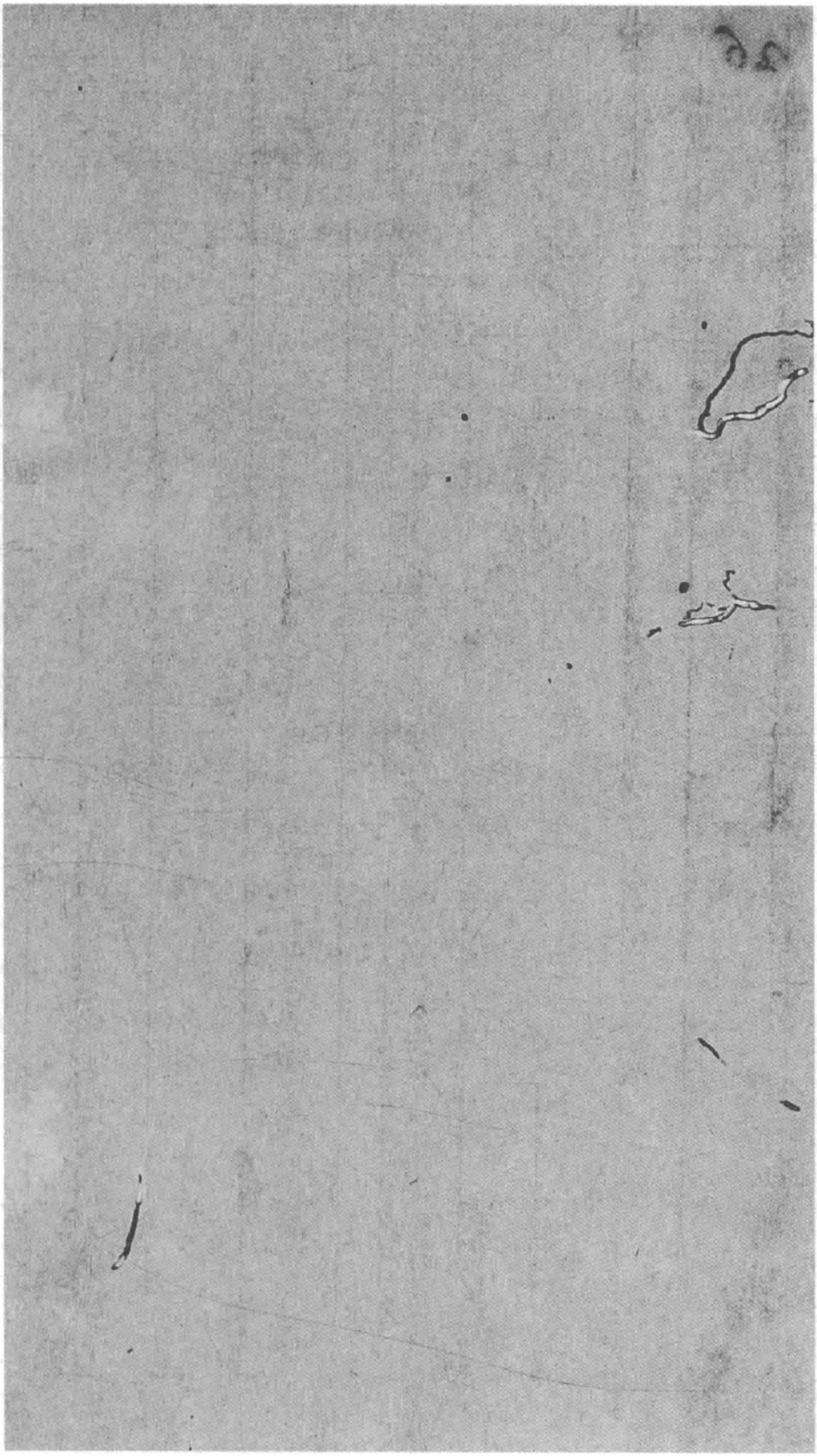
正 此不易之範。乃行爲之初始。不得有謬。如善宜賞惡宜罰等類謂歸于理。因由理爲其德也。謂歸于逼刺。因由本然自有之良知也。明司凡發斷用。並用二者。卽理卽逼刺云。明司凡發斷用。則向理所設之範。卽所指之直斷。向良心所具之逼刺。卽所指之善。

超性學要

卷之二十

論靈魂

9. Volum:
Tom: 4. C. S. Tho: de
Anima. L. 26



26

超性學要第一大支第六段 論人靈魂

卷之二十

總論希欲論第六

希欲爲靈魂何德否 一章

亞利靈魂論。別希欲于他德。達瑪則別希欲于知德。

疏 模之爲物。具有何隨之偏向也。就本有也者。如石之墜下。火之炎上。就他有者。如生肖以傳其類。火之生火。馬之生馬。此偏向在物各等。即就各等之模也。

模在知覺之物。勢高于無知覺。無知覺者之模。惟向

一節定各有者。爲各有之固然。因而其偏向隨之。謂之因性之希欲。即火之炎上。火之生火。謂之因性之希欲。緣發于因性之模故。具知覺者。雖限定于本然之有。尚能受他物之像。如覺司受種種覺像。明司受種種靈像。是人之靈魂就覺明二司。則具有萬物之何知也。因此具靈性者。頗肖天主預具萬物焉。今如覺物之模。論勢較高于無知覺隨模者之勢。則論偏向。即性然之希欲勢亦較高于無知覺偏向者之勢矣。由此則知。具魂者因具有偏向之勢高于頑物。則不但希因性之模所向。且又

希因臆之模所向之物也。是知具魂者具備希德矣。

駁 通共生覺。與非生覺者用。置爲魂之何德。不可。乃希欲之爲物。生覺非生覺皆共。亞利士克巳學云。善好乃物物共希。

正 希欲者勢在生覺。既高于非生覺。如本疏巳明。則專置爲魂之何德。何謂不可乎。

駁 德就界而別矣。知德之界。非異于希欲之界。緣所知即所欲故。則謂知德異別于欲德。似不然。

正 所知者。論物。雖于所希者爲一。論義。則異矣。夫知

物之故。爲就屬覺或屬識而希物之故。爲就宜或善也。爲覺與識。爲宜與善。其義各異。今論屬知者爲一。于所希。乃屬質一。屬質一者。豈能令德爲異哉。惟界之義則然。此之一物。可謂多德之界。如石見于視司。而又持于觸司。又多物可謂爲此一者之界。如多具色者。見于此之一視司。是謂界之義多一。能令德多一也。豈物多一。能令德多一哉。

駁 魂各德希欲。共所希之本界。如視司希視。聽司希聽等。夫希欲乃魂各德皆共。則就此界爲共公所希。何得謂希德別於他德哉。

正 魂各德爲何模。爲何性。向何物也。故各德必性然

希所宜之界。但生覺之希欲。則在上而由于臆。非因性之各德可比。蓋生覺希欲之宜。非如諸德作用之宜。如視德宜得視。聽德宜得聽之類。乃宜生覺直然者也。生覺者既具二識。一性然識。一覺然識。是具有二希欲。一性然。即各物向其美成之德。一覺然。即生覺向所臆之美成之德。是視聽等各德之作用。欲之因二。一性然就何分。即就其爲厥美成之德。二覺然。即就所臆之美成。欲之而存之。

覺欲靈欲爲一德否 二章

亞利靈魂論。分二欲。謂上欲動下欲。即靈欲動覺欲。

疏 靈欲別于覺欲。必矣。希欲係屬受之德。受動于所

臆之物。亞利趣形性學云。屬臆之見希。乃不受動者之施動。而希欲者。乃受動者之施動也。夫屬受而受動之物。就屬作與施動者而別。一則施動者須于受動。作者須于受作者各相稱。一則受德本然具有向其施動者之義。今夫因明司而見臆。因覺司而見臆。二者既非同類。則謂屬覺欲異于屬靈欲。豈不宜哉。

駁 前已明見三論三章德能有別。惟因本然。非因依然之殊也。見愛之物。或臆之由明司。臆之由覺司。乃依然耳。則謂靈欲覺欲爲異德不可。

止見臆之物。見臆于明司。見臆于覺司。宜之非依然。乃本然也。蓋見臆之物之動欲德。惟就其爲見希者。則屬臆之殊。本然爲見希者之殊也。是希德就臆者之別。爲其本界而別矣。

駁屬明司之知知公。屬覺司之知知特一。因此而兩知有別誠然。顧非所論于希欲也。希欲既由于魂向特一而動。則凡希欲之物。莫非特一者。安見覺欲之異于靈欲哉。

正屬明司之希欲。雖向特一者。然其向乃就公者之

義也。如希物因具美好之義。亞利于文學云。憎惡有向何公。如憎惡諸凡盜賊之類。又靈欲亦希無形美好。如知與德等。乃覺司所不及知之物也。則靈覺又以此而別矣。

駁 希動二德。皆屬臆德之下。蓋生覺因所臆之物爲好。故希且動也。乃隨明司。人類所以動之德。與隨覺司蠢類所以動之臆。非異德也。則希德亦然。在人類在蠢類非異德也。

正 亞利靈魂論云。公臆動就私臆。因知此人此馬。則知人馬之公性。是上希欲動。就下希欲也。因知某好所覺者。故欲公善好所未覺者。緣至上者。

因其中而動下故。故隨明司與隨覺司論動義則同希欲不然。蓋本疏已明。希欲既由于臆。而由于明司之臆。異于由覺司之臆。則覺希靈希。德亦各異

覺欲論第七

覺欲但屬希德否一章但屬希德非屬知德

聖多瑪云。格物者限定覺欲非他。乃係于由身者希欲也。

疏按與定論。覺欲之名稱。取于覺欲之動。如德之名稱。即視德。取于作用即視用然。覺欲之動非他。乃隨臆覺之希欲也。臆德之作用。稱謂之動汎稱也。而希

德之作用謂之動。則爲切稱。蓋臆德之作用。令見臆者在干臆者。而希欲之作用反是。令希欲者向見臆者。彼即臆之作用肖息。而此即希德之作用肖動。是故覺欲之動。則指希德之作用也。因而覺欲爲希欲之名稱。固矣。

駁 奥定云。覺欲之動。爲我等與蠢類同用者。見之于肉身諸司矣。肉身之諸司在知德。而不在希德之倫。如視聽等司知覺欲亦在知德之倫也。物。而不欲物。則

正 奥定聖師之意。非指肉身之司能函覺欲也。惟指覺欲之動有何偏向于肉身之諸司。緣凡希欲所希

之物。由五司而知之之故。身司之係于覺欲。惟爲其緣引耳。

駁 凡入屬同分者。皆歸同宗。如人類蠢類入于同分。則人類蠢類同歸令生覺爲人類爲蠢類生覺爲同宗也。依奥定論。覺欲分別于上分下分。則覺欲與上分下分歸同宗矣。然而上分下分之爲德。屬知不屬希。則覺欲爲屬知之德也。

正 覺欲分別于上下二分。因皆共通屬動之作用也。蓋係于知德之上分下分。與係于希德之覺欲。共通屬動之德。豈因此而謂覺欲爲屬知德哉。

覺欲分曰忿曰慾爲二德否二章

聖厄峩畧分忿慾爲覺欲之二德。

疏 覺欲論宗爲一德。論類分二。曰忿曰慾。証此端須知。屬朽因性之物。不但具有避害趨利之情。又具有拒厥對敵。以全其利。以遠其害之情也。如火本性具有離下就上所之情。外又抗拒能壞己與之對敵者。今覺欲既隨覺臆者偏向。覺司所臆之物宜與否。覺司向與否。如因性之希。隨因性模者偏向。性然。希由于模。如火炎上之向。由于其模使然。則須云覺分具希德有二。一生覺所以避害趨利之希。此

謂之慾德一生覺所以抗拒對敵阻利而施害者之希此謂之忿德此二向情非統歸于一原始蓋生覺有拂慾之向情凡順忿情以克其讐雖緣此拂其所欲不顧也如爲報讐傾其家貲是忿德之情於慾德之情似有相悖也蓋慾熾則減忿怒而忿怒熾則減慾往往而然又忿德所以戰敵務勝者爲其阻當慾德所趨之利施慾德所避之害也則又似爲欲德之護庇焉諸凡忿德之情蓋始終于慾德矣因此蠢彙之鬬爭惟在慾屬即食色亞利之論也

駁 亞利靈魂論云。魂向相對之德。惟因此一之德已。如一視司向黑白。一啖司向苦甘。夫宜與害相對之物也。慾向宜。忿向害。何須二德。惟此之一德統二力。爲忿爲慾耳。

正 慾向宜與不宜。忿則惟向拒遏其不宜者。何得爲爲一德乎。

駁 覺欲惟向屬覺之宜矣。屬覺之宜。爲慾德所向之界則屬覺中無有何別于慾之德也。

正 臆德之中。覺分具有提測。施命于彼。不受變于覺

物者。前已明。見十八卷。四論四章生覺具有趨利避害何德謂之提測。別于向樂之德。如羊見狼即避。非因不喜其形與色。惟因爲其對敵也。又如雀取草作窩。非因樂草。惟因爲有利于窩也。此非外覺司所知之物。則是不受其像。因謂不受變于覺物者。論覺欲亦然。其中具有何希德宜覺司者。非因何樂。惟因其有利于生覺以得護衛。此即忿德也。

駁 憎惡係屬忿德。聖熱路尼摩云。宜持罪過之憎惡。寓于忿怒。然憎惡既對愛。則在欲德也。是覺欲雖分慾分忿分爲二德。其寔忿慾惟此之一德已。

正 憎惡本然係于慾分。但就拒抗由于憎惡者。則係

于忿司也。

忿慾二德聽理者之命否 三章

聖達瑪則云。聽理之命。分爲慾與忿。

疏 忿慾二德所聽上分。即明理 欲二德之命因二義矣。聽理命就內用。聽欲命就外用。即行動 謂聽理命就內用者。蓋覺欲在蠢彙。由提測而動。如羊見狼即懼 在人則動于思想。見四論二章 即謂之私理也。私理云者。因較比特一之事物也。夫私理在人。受動且制引于公理者。試觀推論規式。由公諸端推收私端。如謂凡生覺動人爲生覺。則人

動。由生覺爲公端。則因此則知。公理施命于覺欲。分推收人動爲私端。

爲忿慾二德矣。但由公端推收私端。非純爲明達之功。乃有理者之功。故忿慾二德。非謂之聽明達。乃謂之聽理者之命。人皆可試焉。蓋諦思公理。則忿與惧或少平或益熾矣。覺欲卽忿慾二德。聽上欲之命。謂就外用者。蓋在蠢類慾與忿已有所希欲。動卽隨之。如羊視狼卽趨避。緣無上欲引制故。在人慾與忿已有所希欲。非因而卽動。惟俟欲德之命。卽上欲之命也。蓋論凡互相次之動。次動不自動。惟由初動而動。

是故下欲動。不足以動上欲也。上欲乃動下欲耳。亞利靈魂論云。上欲動下欲。如上天宗動天動以下諸天然。忿慾二德不得不服于理。其勢亦然。

駁 聽命者。無逆命也。忿慾逆命。經曰于我肢體。試覺異憲。悖逆靈性之憲。

正 亞利治國論曰。于生覺宜視有二治。治役一。治臣一。靈魂治肉身。如主治役。明司治希德。如君治臣。謂之治役。蓋役無自專。不能逆主命。謂之治臣。蓋臣有自專。彼雖在國君下。然自本有可以不從其命者也。

靈魂主肉身。如主役。蓋肉身不能拒靈魂之命。靈魂已發命。手足各等屬欲德行動之肢。莫不聽其命焉。明司即理之治欲德。如國君之治國。蓋覺欲本然自有何。可以逆理命者也。蓋覺欲在蠢彙受動于提思。而在人類。受動于思想。就公理之引制。且又受動于形想與覺司。試驗凡臆或覺何樂。爲理所禁者。或覺何憂爲理所命者。慾忿二德。未免拒理所命。然不因有所拒而不聽其命焉。

駁 希覺二德。皆屬靈魂之下分。覺德有不聽理命者。

如欲聽而不得聽。欲視而不得視。夫希覺之力。即慾與忿亦然。亦非聽理命矣。

正外覺司發其作用。須外覺物在見前。方得受變。如視白者須自像在見前。聽响亦然。覺物不在見前。理命何由行哉。希德臆德不須外覺。故莫非服理命也。夫理也不但能激或消希德之情。又能造成臆德之形相焉。

欲德論第八

欲有固然欲否一章固然即不得不然。如明司之向真。欲司之向善。不得不向。

聖與定云。眞福爲衆所共欲。則欲眞福固然也。如云眞福非固然欲。乃可欲可不欲乎。則有人或不欲者矣。然而無之。則必須云。欲德有固然欲矣。

疏 明此端須知。固然卽須者。之義不一。須或由于內始。或係質。或係模。係質者如謂凡由相悖而成者。須壞。係模者。如謂三角形須具三角于二直角均。此謂之固然與直然須。其一也。須有由外始。或係爲。或係作。係爲者。固不得其爲。或不善得其爲。如欲保命。須飲食。欲善走。須馬。此謂終向與利之須。其二也。係作

者如被强不得不然。此謂之强須。其三也。强須絶與欲德悖。蓋强非他。咈欲之偏向是也。夫欲德之動。乃向物之偏向。依性者偏向。謂之因性。依欲者偏向。謂之因欲。準此。則謂物爲因强。並謂爲因性。未之有。則謂之强。並謂之欲。亦未之有也。係爲者須有無咈于欲者。即凡得終向。惟此一道。舍此更無他道是也。如欲渡海。必須舟等。又係性者須。亦無咈于欲者。凡明司之于初端。欲德之于終向（即眞福）是也。緣明司不得不允初端。欲司不得不向眞福。亞利性學所云。在致

明者爲初端。在致用者爲終向。其理惟一。正謂此也。

蓋宜物之性然與不屬動。則必爲他物之根。且始也如推理者宜人性然與不屬動。則推理者乃自專。及能笑等情之原始。緣性者於各物爲其原始。而凡動由于何不動故。

駁 按亞利趐形性學云。推理之德向兩可之德也。欲屬推理之德。亞利靈魂論亦云。欲在于理。則是欲德向兩可矣。乃謂欲德有固然欲不可。

正 欲就因性欲何。比之理向兩可。不如比之直通直通即洞識而不推猶近。直通屬固然知故舉此義。謂之屬推理。不如謂

之屬明達之德。

駁 我等因欲德。固爲作用之主也。若固然欲何得謂其主。必也欲德無所謂固然欲。

正 我等就能擇此能擇彼作用。固乃作用之主也。夫選擇之於爲終向。惟爲爲引得終向之物。亞利克巳學論也。故眞福之希欲。非寓于所主之倫也。人人固福。就此向無自專。人所自主者。惟擇所以得眞福之作用。或擇哀矜。或擇謙等功。以爲之引。

欲德凡欲固然欲否　二章

聖與定云。所以善行與否。欲德使然。則欲德有向兩

可。是凡欲非固然欲。

疏 欲德凡所欲。非固然欲也。前章已明。明司之允最初端。如欲司之向最終向。其理誠然。然屬知之物。有于初端無固然之相因。凡適然之端是也。緣適然端之無。不因而最初端亦無故。是謂之無固然之相因。明司之允此端。則非固然矣。物有于初端固然相因。凡固然之端是也。如推證收例。收例無。初端亦無矣。明司已知其相因于初例收例。必不得不允收例。如謂凡生覺動。人爲生覺。則人動。則人動云者。爲收例甚明。蓋于兩例。即凡生覺動首例。即人爲生覺次例。有

固然相因。故明司固然依之。但未知其固然相因之先。允之則非固然焉。論欲德亦然。有何私善好。于真福無固然相因。蓋雖無此善好亦可得真福。即世界之善好是也。雖無世物善好。可得真福。則欲德之向此物亦不固然矣。善好有於真福固然相因。彼人合天主真福在此之善好是也。但未見天主之先。不能確知其固然相因。欲德向之非固然。見天主本妙之欲德。向天主。則固然矣。如人向真福固然。由此則知欲德非凡欲。則固然欲矣。

駁 第阿尼云。惡在欲外。欲德不向惡。則向善必固然。

正 欲德所向之物。惟因具有善好之義也。乃善好之類。種種不一。則欲德何得固然限定于一善好哉。

駁 欲德之界。視欲德者。如施動之視受動然。受動者隨施動之固然矣。則欲德之界固然動欲德無疑。

正 凡施動之德。勝受動之德。使受動盡服于施動。則受動固然動于施動。誠然矣。但欲德之界甚寬。含括公且全善好。人之欲德。豈盡服于私且一善好乎。何得謂欲德固然向之哉。

駁 由于覺司而知之物。爲覺欲之界也。則由于明司

而知之物。爲靈欲。卽欲德之界明矣。乃由于覺司而臆之物。其動覺欲則固然。與定云。生覺由所視而動矣。由此觀之。由明司臆之物。必也動欲德固然矣。

正 覺德非用較比多異也。乃直然臆惟一耳。就此一者動欲德。則定然矣。理之爲德較比多異。則靈希卽欲德受動于多物者。豈覺希固然動于惟一可比哉。

欲德貴于明德否 三章

亞利于克巳學。置明司爲靈魂至德。

疏 此物貴于彼物者。其義有二。一直然。因何。直然

視物就本有。因何。視物就向他有。明欲二德論直然。即就本有。明司則貴于欲德也。即較二司之界知之。明司之界。較欲司之界。猶純且專。蓋明司之界。乃屬希者善好之義。而屬希之善好者。乃欲司之界也。夫爲義者高且純于爲義者之物。而物之愈純且脫。論直然。則愈貴且高矣。夫明司向善好之義。而欲司向善好者。豈不明顯明司高于欲司哉。論因何。欲德較貴于明德。即就欲司之界。較明司者猶高物。亦有焉。如謂聽司因何高于視司。即就有何屬聽之物。貴于

屬視者。但論其本然好。聲豈高貴于色哉。欲司之界在物。而明司之知物在明司。緣欲德之作用。止於所向之物在物。而明司之作用。止于所臆物之義在于明司。故亞利超形性學云。善惡欲德之界在于物。而真僞明司之界在明司。今具善好之物。設使貴于靈魂具有其見臆者之義。就此以較二德。則欲德貴于明德也。若在靈魂之下。而就此義以較。則明德高于欲德。故愛天主貴于知天主。而於受造之物反是。愛非知比矣。然論直然。明德必較貴于欲德焉。

駁善好與終向。乃欲德之界也。終向較諸所以然爲至高且第一。則欲司爲至高且第一之德。

正所以然之義。在于彼此相較。視此相較。云爲善者之義乃先。誠然。然爲眞者之義乃直然。而指善好之義也。故善乃何眞。眞乃何善。就此明司乃何物。而眞乃其終向也。但此終向。卽明司就向眞之終向較他終向爲貴。

眞之爲善貴于諸善如明司貴于諸德然。眞與善相較有三。一直然是善就所以然之倫。貴于眞。眞就本然。善向他。眞爲二就眞與善相轉。善爲眞。眞爲善。三就兩物之善相較。是眞較各善爲貴。緣眞爲貴德。卽明司之終向。故由此則知明司之界。不但貴于欲德之界。卽眞就爲

真善就爲善。且又真就爲善貴于欲德之界。是明司爲最貴德也。

駁 性之爲物。由不全至于全矣。此義顯于靈魂之德。蓋凡物由屬覺司以至明司。因覺物故知物至于明司。則高于屬覺司。而性生之發。莫不由明司之作用。至于欲司之作用。因知物故欲物此豈非明顯欲司之德爲全且貴于明德哉。

正 物之就生與時在先。乃非全之物也。緣並一時。德先于厥作用。而不全先于全故。若直然而就性序爲先者。則全備之物也。明司之先于欲德。乃指此義。如

作用先于德。如施動先于見動。而授先于受然。緣所臆之善好動欲德故。

駁 習熟之相稱于其德。如美成之于受美成相稱然。但彼所以欲德受成之習熟即愛。貴于彼所以明司受成之習熟即知也。經曰知諸奧義而具諸信德。然無愛德。則非何物矣。以此則知欲德高于明德。

正 此論欲德者。惟就在于靈魂之上。即就愛天主也。以此欲德貴于明司。誠然。本疏已明。

欲德動明德否 四章

聖達瑪則云。知藝與否。由我是主。知係明德。主係欲德。則欲德動明司也。

疏 施動之勢有三。一就終向之勢。如謂終向動作者。持此義。明司動欲德。緣見臆之善好爲欲德之界。而動欲德爲其終向故。一就作者勢。如謂作熱動受熱。而推動受推。持此義。欲德動明司與靈魂諸德。聖安瑟而于比學云然。蓋屬作具秩序之德者。彼向公終向之德。固動彼向私終向之德也。即性生與世事等物可驗焉。論性生。如諸天之施爲。保公向存寰宇以

下諸物。則動諸凡以下形體也。而凡形者之施爲。惟各向本類與特一之存全。論世事。如國君向全國之好。則動百官也。而百官則惟向本職之好矣。夫欲德之界。乃公善好與公終向也。而各德之視本宜之好。如視司之向私色。與明司之向真寔然。各德各終向是故欲德就作所以然之義。動靈魂之諸德以施其作用。惟不能動滋長之德。緣其德不屬欲德之下故。滋長非由我

駁 施動貴且先于受動。緣施動者乃作爲貴于受作

故。與定及亞利之論也。夫明司貴于欲司。如前章已明。則明司何得受動于欲司哉

正 視明司有二義。一就其知公有。與公眞。一就其爲何物。而何德具有何限定之效。視欲司亦然。一就其公界即公善。一就其爲何德具有何限定之效也。今較明欲二德。就各界之公義。則明司貴于欲司。如前章已明。論明司就公界。而欲司就爲何德。則明司亦貴且先于欲司。蓋欲德與作用與界。在有與眞明司所臆者之內也。緣欲德與作用與其界。乃有而眞故。故明司之知欲德

與其作用與其界。如知何某特一。如知木石在公有者之倫矣。論欲德。就其本界之公義。即善好。而明司就爲何物何德。則在公善好者之倫。爲何某。是明司與其作用與其界。即眞各乃何善好者也。持此義。欲德貴全且能動明德矣。由此則知。欲明二德。因其作用而互相含。蓋明司知欲司發欲用。而欲司欲明司發知用。是善就其爲何知之眞。則含在于眞。而眞就其爲何欲之善。則含在于善云。

駁 施動不受動于其施動之動。若云受動。則依然也。

乃明司動欲司矣。蓋因明司而知屬希之物。乃不受動者施動。而希欲乃施動之受動。則明司不受動于欲司也。

正 明司之動欲司。其勢異于欲司之動明司者。見本疏

駁 未有欲而先非臆者之物。凡欲德之欲動明司。則此欲之先須知。而此知之先須欲。而此欲之又先須知。迭相承接。以至于無窮。豈非悖于理乎。然必云欲德動明司。則不免有此悖也。

正 非至于無窮也。惟明司爲其作始而已。蓋凡欲德

之動。須臆在先。而非凡知。須欲在先。夫爲知物之始。乃何屬明之始。在上于我明司卽天主是也。亞利克巳學亦云然。

慾與慾爲靈魂之分否 五章卽靈欲具有慾慾

聖厄峩畧云。無靈之下分。分爲慾與慾固矣。亞利靈魂論云。欲德在于理。而慾與慾在于無靈之分。

慾與慾。非係爲靈欲卽欲德爲其分必矣。蓋前論已明。見十七卷三論三章向界就公義者之德。非別異就特殊。含在于公義者。如視司之向見視之物。就具彩色之義。

非因彩色之類有多。視德亦有多也。設使有何視德焉。向白就白者之義。而非就具彩色者之義。則此德必異于彼向黑就黑者之義也。而豈其然哉。乃覺欲之爲物。非靈欲向公善好者之義可比。緣覺司惟知特一。而不知公故。故就各善好者之義。覺司之分。則異別矣。蓋慾向善好之本義。就悅覺司而于其性合宜。慾向善好之義。就拒且克彼施害之敵讐。欲德即靈欲則向善就公善好之義也。是故如在上分。即靈欲德非分爲多。惟一明司在上分。希德亦然。惟一欲司在下分即覺

分則反是。臆德希德。皆各分爲多。臆德爲五。即五司。希德爲二。慾與忿。

駁 慾也有不屬覺欲而屬靈欲。如上知者之慾。經曰上知者之慾。致于永國矣。忿也亦有不屬覺司。而屬靈司。如忿有罪者。熱路尼摩聖師訓云。宜持罪之惡寓于忿。則忿慾在下分爲二。在上分亦爲二。

正 愛慾等。具有二義。有指何感情聳動靈性而成。是在覺司也。有指欲德之純用。而無何感情聳動靈性者。是在靈司。而爲欲德之作用也。指此義。愛慾等歸之天主與天神。而并分爲多。惟歸于一。即欲德矣。

駁 公謂愛在于慾。而望在于忿。乃愛與望不能在覺欲。緣愛與望所向之界。非屬覺乃覺上之靈物故。則宜置之靈分也。

正 欲德就其欲克敵罪惡。則可謂忿。非屬情欲之强。惟由理之斷也。謂之慾。因願善耳。是愛望在慾與忿。即就其向此等之作用也。

自專論 第九

人自專否 一章

經曰。天主厥始置人任厥議之握。

疏人爲自專不容疑矣。如云不然。則商議教誨勸諭規度禁戒賞罰皆爲徒然。須知物之行爲不一等。有無意者。如石之下墜等。乃無知覺之物。有有意者。而非自主。如羊見狼意宜避。然其意非自主。蓋非因較比。惟因性然之引耳。人之行爲。則有斷意。意避此。意趨彼。由于知識之德矣。夫斷用之行爲于某某特一者。既非由性然之引。而由理之較比。則行爲必自專向與否焉。蓋理之于可然可不然之物。爲向兩可也。而行爲于某某特一者。乃屬可不然之物。則理之斷

用于某某特一。是向兩可。而非限定于一者矣。然則人具推論之性。則向兩可。而非泥于一。則其爲自專明矣。

駁 自專者任其欲而行。人則非其欲而行。經曰。非攸欲善而行。乃攸惡之惡而行。以此知。人非自專。

正 前論已明。見七論三章 覺司雖聽理之命。然或欲理之所反。則拂其命有焉。此則謂之人非行所欲之善。即非欲反理者。與定註經云然。

駁 自專之爲物。欲而不欲。行而不行。由自也。乃此非

由人。經曰非由欲非由趨。即欲非由人欲由天主之憐。則人安得爲自專乎。

趨非由人趨

正 經旨非指欲與趨非由人。惟指自專之不足。必須天主之動以扶佑之。

駁 按亞利超形性學云。自主爲自所以然。即行爲之所以然。惟自而已。受動于他。何得謂自專乎。乃動欲者爲天主。經曰國主之心在天主手。任厥旨而轉。又曰我等且欲且成。由天主使然。

正 自主之所以然謂自。因人所以得行爲。乃由自主

而自動焉。夫爲自主。何必須爲初所以然乎。如人爲他人之所以然。何必須爲其初所以然哉。天主乃初所以然動屬固然與屬自主之所以然也。天主動固然所以然。不因而除厥用非爲固然。動自主所以然。又豈令厥用非自主哉。正因動之。則令之爲自主。緣天主之行。就物之本情而行故。于固然。就固然之勢而行。于自主。就自主之勢而行。

駁 自專乃厥作用之主。人非爲厥作用之主。經曰。人路非由人。又正厥步。亦非由人。

正 經謂人路非由人。惟就人施爲之能受阻。無阻則行。有阻則否。爲不由自。非就選擇論也。選擇固在我之簡此而棄彼矣。雖然終必須天主扶佑焉。

駁 亞利克巳學云。人就情勢而向終向矣。乃人屬某情勢。并由人自主。由性然而然也。是知人向其終向。由固然。非由自主矣。

正 人之情勢有三。一固然而有。一後得而有。論固然。有就靈分。有就形分。與隨屬形分之德。就靈分固然之情。人則固然向終向。即永福矣。此靈性之願向乃

固然。而非屬自主。前論已明。見八論二章 就形分與隨屬形分之德。人則由何形所以然之施爲。得何情勢有焉。然此情勢無有所爲于靈分。緣靈分非爲何形物之作用故。亞利所云。人就其情勢卽就形體之情。向終向意。正謂此。蓋就此情勢有所偏向而擇此棄彼也。但此偏向。必屬靈分之主。而爲下欲以聽其命。如前論已明。見十七論三章 凡此有何碍于自專哉。至論後得之情勢。如習熟等。誠令人向此而不向彼。然此亦屬靈分爲主。緣得此習熟與否。向此與否。在我故。以此

則知無一物得悖逆自專矣。

自專屬德否 二章

疏 自專就本名之切義。雖指何作用。然就常用之名相。則指其作用之始。即人所以自主斷物也。夫作用之始。乃德與習熟也。緣我等知識因習知兼因明德。則自專必須或爲德。或爲習熟。或兼爲借習熟之德焉。然而自專非習熟。與借習熟之德。由二而知。一曰設爲習熟。必須爲性然習熟。蓋自專爲人固然之事。然凡係屬自專者。必無何固然習熟。緣固然有之物。

固然而向故。如允最初端固然允之。如前論已明。見入豈屬自專哉。故謂自專爲固然習熟。拂自專之本義矣。而卽爲自專爲習熟非固然。不免又拂自專之性。以此知自專絕非習熟也。二曰習熟之爲物。令得者具有何偏向。向情與用。或善或否皆有之。亞利論克巳學云然。蓋具節德善克慾。無節則否。具知者善知。卽知眞善。無知則否。乃自專之爲物。則向兩可。或善擇。或不善擇。無所偏向。則自專謂習熟。甚悖于理。是自專爲德明矣。

駁 自專非他。乃自主之斷。斷屬用而不屬德。則自專非屬德

正 提用指德。往往有之。則提斷用指德。爲自用之始。何碍。若謂自專指用。則是人未發自專之用。此時將無自專乎。而豈其然。

自專屬希德否 三章

亞利克巳學云。擇屬願在我之物也。夫願屬希德之作用。則擇亦屬希德之作用。乃自專之爲物。因有所擇。則自專屬希德固矣。

疏擇乃自專之本情也。蓋謂自專因其能受此而棄彼。是即擇也。故欲知自專之性。由擇而知矣。夫擇由知德之分與欲德之分相協而成。由知德者。須議以便斷此之好于彼也。由欲德者。須受彼因議而斷之物也。亞利于克巳學未決擇者。首先係于知抑。係于欲。但云擇或屬欲之明。或屬明之欲。然于本學他論。則又稱向爲屬議之願焉。推究其故。蓋選擇之本界。乃係屬于終向之物。因得何終向係于終向。此則具善好之義。即利也。善好分有三。一屬宜之善好二屬悅之善

好。二屬利之善好。夫善好就此義。旣爲欲德之界。則選擇首先。乃屬希德之作用。而自專之屬希德固矣。

駁 達瑪則云。自專隨推理。推理屬知德。則自專屬知德。

正 屬希之爲德。乃隨屬臆之德也。先知而後欲向此義。達瑪則云。自專隨推理。且因隨推理。以示其爲屬希德云。

駁 自專之稱謂。乃自主之斷。斷係知德之作用。則自專屬希德。何所據乎。

正 斷乃商議之訖定。而商議之得訖定。先因理爲案。次因希欲之受焉。此選擇所以自專受其稱曰斷也。然此斷即因欲而受。何免爲屬希之德乎。

駁 簡擇切係于自專。然簡擇似係屬于知也。緣擇之爲物。較比此物于彼物。爲知德之本情故。則謂自專屬知德。豈不宜乎。

正 夫在簡擇名相之內之較比。係于先議係于理也。希欲雖非屬較比。然就其受動于較比之知德。欲此而棄彼。則于較比有何相似焉。

自專異于欲德否 四章

聖達瑪則云。自專非他。即欲德也。

疏 欲德與自專非二。惟一德矣。明此舉二証。一就二德之公義。一就二德之用與界而証。就公義而証。蓋前論已明見六論屬希之諸德。與屬臆之諸德。乃相二章稱之德。屬臆之德兼二。即明達即推論。則屬希之德亦兼二。即直欲即自專矣。就二德之界與用而証。明德之視推論。如欲德之視自專。即擇德然。自專謂之擇德。因擇此棄彼故。蓋知識惟指物之直受。凡知識初端是也。不用

推理。直而知之。推理者。因知此推知彼。凡推知收例是也。非直通。乃由知初端而知之。至論欲德倣此。欲惟指物之直希。凡欲終向是也。不由他物乃直而欲之選擇者因欲終向。則欲引于終向之物。凡欲引于終向之物是也。非直欲之。乃由欲終向而欲之。今在屬臆者。如初端之視收例因初端而知收例即知在希者。終向之視引于終向之物然。因欲終向。故欲引于終向之物。則欲德之視擇德即自專。如明司之視推理然。前論已明見十九卷

五論八章 直知與推論係于一德。即明德 緣動與息。係于此

之一德故。是欲與擇。係于此之一德矣。則欲德與自專非二。乃惟一德甚明也。

駁 德因作用而得知。亞利克巳學云。擇即自專之作用異于欲。蓋欲德視終向。擇視引于終向之物也。則自專爲異于欲德矣。

正 擇與欲。雖爲異作用。然係歸于一德。如直知與推知爲異作用。而係于一德然。亞利蓋指此義也。

駁 欲德乃屬明之希矣。屬明者具有作明受明二德。則欲者亦宜有二德。此即欲德一。自專一。何不可。

明司之視欲司如施動之視受動然故在欲者不須有作受二德也

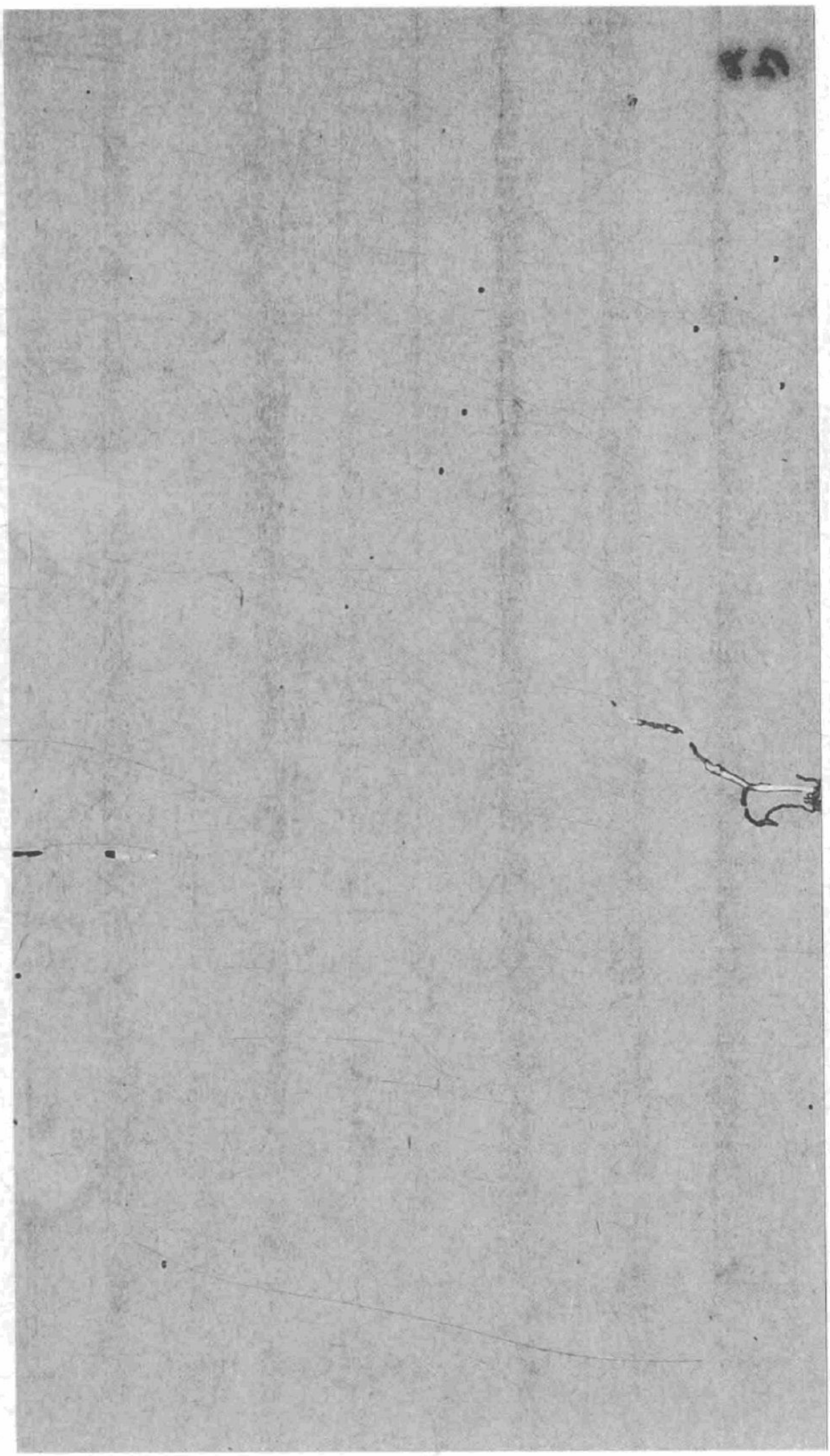
BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

超性學要

卷之二十二

論靈魂

9: Volum:
Tom: 5: C. D. Tho: de
Anima. C.27



超性學要第一大支第六段 論人靈魂

卷之二十一

靈魂之知識係形物 論第十

循序當論靈魂之作用與習熟。係明欲二德。欲德之作用與習熟。本係克己學。即德愿 論詳二六支。今當論明德之作用與習熟。而先論作用。次習熟。又作用。先論靈魂合肉身者之知。後論離肉身者之知。

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

靈魂知形物由明司否 一章

聖多瑪云。知在于明司。若明司不知形物。則凡係形

物將不得而知焉。性學所論。形體之動皆歸烏有矣。

疏 古格物家。以爲寰宇。惟有形物而已。乃觀形物者變動。而常流。則臆不得有物之確知。蓋云常流不息之物。流行先于明司能致其臆者。過而不存。是安能有確知乎。厥後巴拉篤欲存明司得事物之篤知之說。創立離質與動一種之有。以異別于形物。稱謂之且像且則焉。乃各特一之覺物。通達此有者。謂之人謂之馬等類。是云物之知識與限解。及凡屬明司之作用。不歸向此屬覺之形物。乃向歸彼無形而離于

質之物也。即靈魂所知識。非此形。乃此形離于質之像也。正此謬舉二端。一曰彼像與則。既屬無形無動之物。則諸學將無所知于屬質屬動之物。爲性學之本務。而彼由屬動屬質之所以然之證。悉歸于無矣。二曰欲得目下現明覺物之知。而舉設他物。乃非與此覺物同有可笑孰甚。夫使知識彼離質與動之物。何因而得知此屬覺之物哉。蓋巴拉篤之謬論。緣知識由何肖而成。凡知物有物之肖。在于明司。遂臆見知之物之勢。固然在于知者。夫見知之模在于明司。公然而不屬

質與動。因此則遂以爲見知之物。其實在如是焉。卽公然而不屬質與動。而不自知其謬也。明司之知形物就公義。由明司之勢使然。緣作用之勢態隨作模者勢態故。在見知之物。則非因明司之勢也。蓋卽論形物。模在于此形體者。其勢態必異于在彼形體也。如某甲具多白。而某乙具少白。又如某甲具白兼甘。如乳而某乙但具白無甘。此形模在物之勢態也。不免屬質而覺司受之。則無質。如視司視金色。而不視金質也。今論明司亦然。形物之像屬質與動。明司則受

之無屬質云。故靈魂之知識形物。公然與固然。及無質矣。

駁 奥定云。明司不能臆形物。惟覺司能知形物。又曰明司之見物。惟就物之本元在于靈魂。此非形物也。則靈魂由明司知形物不然。

正 奥定惟指明司所以知物者。非所知之物也。明司知形物。非由形物與質無形像。乃由無質與無形之靈像。靈魂固容之。就其本元也。

駁 覺司之視覺屬。無異乎明司之視明屬。靈魂由覺

司。萬不能知神物。明屬則由明司。亦不能知形物覺屬。

正 奧定云。不宜因覺司惟知形。遂謂明司惟知神。若然。則須謂天主及天神。皆不得知形物也。豈其然哉。欲知明覺二司不同之故。蓋下德不及上德所能及。而上德超然能及下德所及也。

駁 明司惟向固然。恒一不易動之物。落形之體。時常變易。而非恒。然則靈魂由明司能知屬形者。似不然。

正 凡易動可預先指何易動者。蓋物之易動。或由就

依模。或由就體模而發。就依模。則體存而不易動也。就體模。則質存而不易動也。又屬易動之物。具有不易動之相因。如某甲雖不時常坐。坐時謂在于一所。此則不易動之眞實矣。故謂于屬動物具有不易動之知何傷。

靈魂由其本元知形物否 二章 即但靈魂之本元。爲知形物之所以然否。

聖興定云。靈魂由身司收形物之知也。乃靈魂非肉身之形司所得見知。緣靈魂之本元。與肉身不相因故。則靈魂非因

其本元知形物。

疏 古格物者。以爲靈魂因其本元知形物。所據公論曰。肖因厥肖而知。此據雖是。用之則非。其論析爲二說。古窮理者。在巴拉篤一家以爲見知之模。就見知者之勢態以在于靈魂。乃見知者在物質然。則遂云在靈魂亦質然。巴拉篤一家。立論異是。蓋知靈魂無質。而就無質知物。則創言曰。見知之物無質而自在矣。此後說前諸論明徵爲非。致論先說。須知古格物者。觀見知之物。屬形而質。則謂形物在于靈魂質然。故欲于

靈魂歸萬物之知。則以爲靈魂共通萬物之性。即受始之物性。既成于諸原始。因于靈魂歸原始之性也。謂萬物之始乃火。則置靈魂具火性。謂萬物之始爲氣。則置靈魂具氣性。論或水或土亦然。是故靈魂。既以爲成于質。則謂凡靈魂之知識屬質。不分明司于覺司矣。正此謬舉二証。一曰成于此原始之物在于始者。惟就屬能之義也。亞利超形性學云。物之屬知。非就屬能。惟就屬現之義也。又夫屬能者得現知。惟就現用。若但于靈魂歸原始者之性。而不歸各效之

性與模。如骨肉等。何足謂靈魂得知萬物哉。二曰云見知之物。須在于知者質然。則質然在靈魂外之形物。何故無知識乎。如果靈魂因火知火。則火在靈魂之外。亦將知火。此既于理悖甚。則須云屬質見知之物在于知者。非質然。乃就無質之義也。緣知識之作用。引伸其知在知識之外故。蓋我等知在我等外。非模之因質而限定于何一者可比。故知識之義與質。義相對焉。質向一知向多受模者惟質然。則不能識物。如植物。因受模質然。則無所知。亞利靈魂論也。具知物之

模愈離質。則知物愈精。乃明司不惟脫像于質。又脫限物于特一之質情。則較覺司之質物。必愈精全矣。覺司雖受像于物無其質。然不免受其質情。觸司因摩熱受熱。舌因味溼受溼等是也。視司少膠質。故視物加精者。如前論已明。見四論三章而諸司中。惟明司離質獨遠。因而知物愈精矣。

由此而知。若有明司因其本元知萬物。則須其本元。就無質之義。具有萬物。猶古儒欲靈魂知萬物。則謂靈魂之本元。現成于萬形之原始。然此惟天主之本

妙盡括萬物。而絕質與其情則然。緣諸效統然具于其所以然故。是惟天主因本妙知萬物。非人之明悟。與天神之明達所能及也。

駁 亞利靈魂論云。靈魂可謂萬物。因具萬物之性。緣肖因厥肖而知故。則靈魂由自而知萬物無疑。

正 亞利非若古性家。謂靈魂見成于萬物性。其言靈魂可謂萬物。惟就其能受萬物之知也。因覺司之像能覺萬物。受覺像因明司之像能知靈物。受靈像

駁 靈魂在形物之上矣。乃下焉而在于上焉之勢態。

較精全于在自。第阿尼削論也。則凡屬形受造者。其在于靈魂勢態較精全乎在自。準此則靈魂因其本元知形物。何謂不可。

正 受造各物之有。乃有限定之有也。故上受造者之本元。雖就共通何宗。具何相肖于下受造之物。然而不全。蓋上受造者。限定爲某類。于下受之類不同。夫惟天主本妙爲萬物公始。則就萬物之勢。爲萬物之全肖焉。故惟天主。以其本元知萬物。非凡一切受造之物所能也。

靈魂知萬物由固然具之像否 三章

亞利靈魂論云。明司如素簡無所書

疏 模乃作用之始。則物之視模爲作用之始不異乎視其作用然。如謂往上由輕乎。則彼但屬能往上者。屬能輕而現往上則現輕也。試觀人本屬能覺能知。而有時出于其能現覺因屬覺作用現知因受學或自想也。故須云。靈魂就覺靈二像。爲覺與知物之始。此惟爲屬能。亞利云明司之知識。弗預何像。乃厥始惟屬能以得物之萬像也。但現具模者。因何阻當以

致不能行爲者有之。知輕物者因何阻當。不得往上然。巴拉篤乃又因此而謂人之明司。固然具有萬像。乃因合肉身。則見阻而勿出其能以發作用。則謬矣。折此揭二端。一曰。謂靈魂固然預具萬物之知。則不能忘自之具此知也。如全大于其分等。固然所知之物。豈得忘之。且靈魂之合肉身。性然之合也。性然之作用。全見阻于彼所宜之性然。未之有。二曰凡闕何覺司。則因彼覺司所得之知亦闕焉。如生而瞽者絕不能有彩色之知。若云靈魂固然現具諸像。則瞽者

能知色矣。而今不然。則謂靈魂非固然具有萬像固矣。

駁 厄峩畧聖師云。人之知識與天神同。天神之知物。由于靈像。預在於其明達。則靈魂固然具有物像所以知物也。又何疑乎。

正 人之知識雖與天神同。然不及天神之精全。如下形者不及上形之全備。厄峩畧之論也。蓋下形者之質。不得其全備。尚希他德上形者之質。則全滿而無所希。天神之明達全備。本然具有靈像。而人之明悟

不全。故必須向靈像以知物云。

駁 靈性貴于元質。元質受造之初。具得所向之模矣。則靈魂受造之初。具得萬物之靈像。不更宜哉。

正 元質因模則得體有。因而受造之初。須得何模。不則何得爲現有之物。但元質雖得模。尚向他模。乃明司之得體有。非因靈像也。則何得與元質同論哉。

駁 不知物是否。何能荅是否。今遇有愚人。循次問一事之始末。其荅一一不謬。巴拉篤紀一人爲然。則未得物知之先。固可得物之知也。然非靈魂預有物之

像。何得如此哉。

正循序而問。乃由于本然共知者之始端。以至于本然之物也。例陳以序。自可得知。故再問而荅是也。此非由先所已知。乃即時新得之學也。

靈魂知無質之物在于常則否 四章

聖與定云。苟爾我兩人。共論一事。兩人共見爾論爲眞。亦共見我論爲眞。問于何處見之。我非見在爾。爾非見在我。必也見之于是最上無易之眞者。即天主是也。今無易之眞。含在于常則。則我靈魂所知諸眞

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

寔。在于常則可知。

疏「巴拉篤」如前章已明置物模無質自在。謂之則。我明司通此則。乃云知萬物也。蓋形質通石。則因成石。我明司通石。則因知石義正相準。但謂自在之模。現在無質。悖聖教正論。故奧「定」代將此則置之于天主明達。而謂天主明達具有萬物之則。爲萬有所以受成。而靈魂所以得知萬物焉。今所問靈魂知萬物于常則。其義有二。一謂知物于某。此或指見知之物。如見物于鏡。爲其像發于鏡也。指此義。則靈魂在此世

不能知萬物于常則。惟享天主之神聖見天主。而于天主見萬物則然。二謂知物于某。此或指知物之始。如謂凡因日而見。乃見物于日也。持此義。則須云靈魂知萬物于常則。因靈魂通常則故也。蓋明司之光非他。乃彼無受造之相肖通然之光具含常則也。我等因通此光則知萬物。但所得質物之知。則又須明司光外。受物之靈像。然後可達通。常則未足也。奧定云。格物者窮究物理。豈但因永則知之。必須推窮格物之性。各情之物。而以所聞見多時試驗也。

駁知物于某某則爲先而更見知之物也靈魂在此世不識永則緣不知天主爲永則居焉之本妙故第阿尼削云靈魂在世合天主如合於知識不見之物然經曰天主不得而見由所見之物而得見焉曰天主之不見永則在其內矣則謂因永則知受造之形物不如謂因受造之形物知永則

正本疏已明知物之于則其義有二因則爲見知之物持此義靈魂在此世不能知萬物于永則也一因則爲知物之元始持此義云靈魂固知物于永則然

徒賴永則。則不足。必須明司受靈像于覺物焉。經正指此也。

靈魂之知識受于覺物否 五章

亞利超形性學云。我等知識之始。由于覺司。

疏 古格物者。論此題有三說。姑置之。惟提亞利之正論曰。靈魂之知識。由於覺物矣。謂由于覺物。非因覺物爲其全所以然。乃因覺物爲其所以之屬質也。謂覺物爲其所以然。蓋知識由於形想。謂非其全所以然。蓋知識亦由于作明悟。緣但形想不足變動受明

悟故必須作明悟之功。令形想屬現知之物也。覺知惟可謂當所以然之質耳。

駁 奥定云。由覺司不必望知物之真寔。一則凡覺司所知之物屬變易。而非常存。非常存。則不能臆。一則凡由覺司者。雖非在覺司現前。尚覺其像。試驗寐者顛者。臆飲食臆受害。而實不食不受害。則覺司不能分別所覺之物爲實物耶。爲其像耶。緣凡非別于謬。不得爲知覺故。則謂由覺司知物。似不然。

正 奥定之論。惟指物之真實不全。由于覺司。尚視作

明悟之光所以於屬變易之物得不屬變易之眞實而別實物於其像也

駁 物效不過其所以然之德明悟之知及於覺物所覺之外緣明司能知覺司所不能知之物故則謂靈魂之知識由于覺司不可

正 覺司之知覺非明司所以知物者之全所以然故明司之所知者爲覺司之所不能知有焉

明司能現知識因其所有靈像不反顧形想否

六章反顧形想即現用形想以發知識之作用

亞利靈魂論云。靈魂非形想無所知。則明司發知識之作用。必須反顧形想也。

疏 明司在此世合此身。得知何物。而不反顧形想。蓋未之有。驗此有二。一明司乃不用形司之德也。設發其作用。而云不須何德之用用形司者。則凡形司有所傷。必不得致阻其用。而今不然。須知覺司與形想識與一切屬覺司之德。皆用形司。故明司之現發其作用。非但受新知。又用已得之知。必須形想與他德之作用焉。試驗形想之阻於狂病。記德之阻於窠病。

不但不能新知。即所已知之物。亦不能知之矣。二每人自試。凡勉知何物。則成何想爲其式。以得知其所學也。故凡教人何物。乃陳設何式。令成形想以知識焉。蓋知德於屬知之物。必須將稱。天神之明達絕質。則所知之界。乃無膠質之體。因之而知形物。人之明司合於質。其所知之界。乃物性現在于形質。由屬見之物性因之。而得屬不見之何知焉。形物之性。不免在於何特一。特一則不免於質。如石性宜在於此石。馬性宜在於此馬等。故石性與凡形物之性。非知之

就特一者。則不能全且實知也。特一者。由於覺司與形想而臆。故明司欲知本界。即公性。在於特一者。必須反顧形想。然後可焉。設使明司所知之本界。爲離質之模。或覺物之模。非在特一者。如巴拉篤之謬論。則明司所知不必反顧形想。此則誠然矣。

駁 明司具有靈像。以發知識之作用足矣。何須反顧形想乎。蓋明司之能知而現知。由靈像使然。既具靈像。則現知識也。緣明司之知識非他。乃具靈像故。

正 前論已明（見十九卷五論六章）明司不現知物時。所存之像

在於明司。此就德而不就用也。至于現知。但因靈像則不足。必須就其相稱於其所爲之像而用焉。此即物性在於特一者之像也。此像即反顧形想也。

駁 形想識之係於覺司。較切於明司之係於形想識。形想識雖現無覺物。尚可現知物。何況明司。乃須反顧形想。始得知物哉。

正 夫形想乃特一之相肖也。故形想識不須他特一之相肖。豈明司。必須反顧可比哉。

駁 於無形之物。不得有其形想。緣形想識不趨屬知

與屬識之何物故。若云明司非反顧形想無所知。則將不能知無形之體矣。然而我等知眞實與天神。則謂明司知識。必須反顧形想。非謬乎。

正 惟其已無形。則因屬形者具形想。較比而知焉。如欲知眞實。因諦思具眞實之物而知。乃知天主。依第阿尼削論。由其爲所以然超而除。即超受造之物。而除其闕。別無形相可在此世。知之或就除非或較比形物而知焉。是凡知無形者。雖無形想。亦必須反顧形物之想然後可。

覺司拘繫者斷德彼阻否 七章

聖奧定云。窮時不罪反善事。設人窮時具有自專之作用。何得不罪之。則斷德之用。受阻于覺之拘司繫矣。

疏 前章已明。明司相稱之本界。即覺物之性也。亞利寰宇論云。如致用之學。其終向乃工夫。則致明之學其終向。乃由屬覺司所見之物也。蓋鐵工訪求知刀。非爲知刀。乃爲成刀。性家非求石性馬性。求知其性。惟就知其理。由覺司而見知也。鐵工非知工夫。則無

由善斷刀之利與否。性家不知覺物者。何由善斷性物哉。緣在此世知物。必就有較比於覺屬故。故所以知物之覺司。設彼拘繫而欲善斷物。必不能矣。

駁 上不係於下。明司之斷用。在覺司之上。安得見阻於覺司之拘繫哉。

正 明司雖在覺司之上。固有所受於覺司也。蓋所向之首界。基於屬覺司之物。因而斷用受阻乎覺司何疑。

駁 推論物理。即由此已知推彼未知。屬明司之作用

也。寐時覺司受拘。不得施其本用。亞利醒寐論也。乃寐時推論。節因此推彼。往往有之。則明司之斷用。見阻因覺司之拘縛。未必然。

正醒寐論云。寐時覺司被拘。爲霧氣橫繞化散也。濁氣有多有少。覺司因而多見阻少見阻焉。如其氣過動。不但拘覺司。并拘形想識。令無顯何想焉。凡人飲飽。食後即寐則然。霧氣少減。形想乃顯然邪亂而無序。如人病發熱然。霧氣之動再減。形想有序矣。凡寐將終。與節飲食者。及其形想强健則然。若霧氣之動

微少。不但形想識無拘。且公覺司亦多解焉。故夢中能斷別所夢爲夢也。此則有分物於物之想矣。但公覺司之解不全。雖辨別其像於物。猶不免彼欺也。因此夢中覺司與形想識。其解若干。明司之斷如之。然而不全。故夢中推論者。醒時每覺有何舛謬云。

知識之序與勢 論第十一

明悟知屬形與質物脫于形想否 一章

亞利靈魂論云。物實可離於質。蓋因明司之功可離於質也。則明悟之知形於質物。固就質之脫於形想

矣。

疏 前論已明見十論六章屬知之物。於知德固有相稱。知德之品有三。下品惟爲形司之模。覺司是也。其所向之界。在於形質者之形模而質也。既爲特一之始。則一切覺司各德。惟知特一而已。上品非但非爲形司之模。又無所合於形質。天神之明達是也。其所向之界。乃自在無質之模也。雖亦知形物。然知之於無形之物。或於已或於天主也。中品非爲何形司之模。而爲靈魂之德。在於形體者。人之明悟是也。其本界之

知。知物於此形。而非就在於此形也。夫知物在於此特一之質。而非就在於此特一之質也。故須云明悟知屬質者。故脫於形想。而因此質物之知。得無質者之何知與天神。由無形者知有形也。正相反。巴拉篤惟使明悟之無質。而不復知其有何合於形體。乃置離質之則。爲明司之界。謂凡知識非脫形。乃共通脫形之物。則謬矣。

駁 明司知物。非如其實則有謬。形物之模。實非脫乎特一者。則謂明司知形物脫於形想。非謬乎。

正脫勢有二。一就合與析。如知某物非在於甲。或離於甲。二純然。如臆甲而不臆乙。持先義。凡明司脫非實脫之物。有謬誠然。持次義。而謂凡脫非實脫之物有謬。則非矣。蓋云色不在於具色之形體。或云離於具色之形體。此在明司與在句語。皆不免有謬。若惟臆色與其性。而不思其色之物。如果因而發言。則明司與其言固無謬也。緣果非入彩色之義故。思色而不思果。何得哉。是凡係於形物屬類者之義。如石也馬也人也等。可以臆其類。而不臆其爲特一。思人之公性。馬

之公性。而不思爲此馬此人。此謂脫公於私。脫靈像於形想。卽思物類之公性。而不思形想所陳設之特一也。今所謂明司知物非如其實。則謬者。如指見知之物。而謂明司有謬是也。緣明司知物。非如其實故。蓋明司脫石性於質。而實以爲石非在質。則與巴拉篤同謬矣。如謂知物者明司有謬則否。緣物之勢在明司。異於實在物故。蓋見知之物在明司無質。而就明司之勢也。豈質然而就質物之勢態哉。

駁 質物乃性然之物也。限解性然之物。不免質在其

中。乃思物而不思質。豈其可哉。夫質爲物之特一之原始。則謂明司知公於特一。即脫靈像於形想非也。

正有以爲。惟模成性然之類。而質非其分也。若然彼限解性生者。何置質在內乎。荅此難宜異於此。曰質有二。一特一。一公。公如肉如骨。特一。如此肉此骨。明司雖脫性然之類於特一覺質。非脫於公覺質。如脫人類於此肉此骨。非成類之物。而但爲特一之分者。非脫人類於肉骨也。至於幾何家。不但脫於特一覺質。又脫於公覺質。但不能脫於公屬知之質。惟脫乎

特一屬知之質。蓋屬覺之質即形質也。附覺如何者如冷熱硬軟等屬知之質。即附幾何之體也。幾何之在體。原先於屬覺如何之在體。故可思幾何。即數目形像度量等。屬幾何之界。而不思屬覺如何者。所謂脫屬覺之質也。然不能思其非爲幾何之底。惟能思不在於此於彼屬知之質。所謂不能脫於公屬知之者。惟脫於特一屬知之質也。然亦有可脫於公屬知之質。如有也。一也。德也。用也。等物。皆無質而可爲有者。巴拉篤不知脫也者之二勢。故凡因明司之功得脫者。竟以現在

爲實脫。安能免於謬哉。

駁 亞利靈魂論云。形想之向靈像。如色之向視然。視之成視。非由何脫像於色。惟因色印乎目也。則知識之成。非因脫於形想。乃因形像印乎明司耳。

正 色在於特一之形質。勢固不異於在視司者。因此而色能印其相肖於視焉。蓋形想乃特一之相肖。而在形司。故其在物與在明司。其勢無異。如本疏已明。乃因其德能不能直印乎受明悟。乃因作明悟之德。反顧形想。而後於受明悟發何相肖也。形想之陳設

物。惟就物類。而此相肖之陳設物。就特一。今凡謂靈像脫乎形想。指此義也。豈謂此一之模。先在於形想。後在於明悟。如此之一形體。由此所徙他所之類哉。

駁 亞利靈魂論云。靈魂具有二。卽作明悟受明悟。脫靈像於形想。非係受明悟。受明悟惟受已脫之像而已。亦非係於作明悟之視形想。如光之視色然。光無有所脫於色。且有所施。令色爲可見之物 則謂明悟之知識。脫於形想。豈其然哉。

正 形想受照於作明悟。而因作明悟之德。靈像又脫

於形想也。謂受照者。蓋如覺司。因合明悟乃增力。形想因作明悟之德。乃得何易。而可以靈像脫於形想也。謂作明悟脫於形想。蓋由作明悟之德。但臆物類。而不臆屬特一之情云。

駁 亞利靈魂論云。明悟識靈像於形想。準此。則何脫乎。

正 明司就知物之公性。乃脫靈像於形想。並識靈像於形想。蓋前論已明。見十論五章 明悟非反傾形想。則不能知所脫靈像之物也。

脫於形想之靈像爲明悟所知之物否 二章

聖多瑪云。靈像視明司。如覺像視覺司然。覺像非爲覺司所覺之物。乃爲覺司所以覺物者。則靈像非爲明司所知之物。乃爲明司所以知物者。

疏 有云。識德無所識。惟識本情。如覺司惟識本司之情。依此。則明司惟知本情。即所受之靈像而已。舉二端正此謬。一曰。夫所知之物。及諸學所向之界。惟此之一物已。云明悟但知物之靈像在靈魂者。則諸學所向。非事物在靈魂外。乃向其靈像在靈魂內也。此

說何異於巴拉篤[謂諸學所向之物乃則焉。而非物哉。二曰。此說亦落於古儒之謬。云凡所見者乃真。並相反兩端即是非亦爲真。蓋若云。識德惟知本情。則所議之諸物惟本情也。緣就知德之勢態見知故。是知德之斷用。惟向所議之物。即本情因發斷焉。不錯而恒真也。如云啖司惟覺其本情。則設有兩人之啖司。一真而不失其調。其斷蜜爲甘。真斷也。一邪而失調。其斷蜜爲苦。亦真斷也。緣兩人之斷。惟就啖司之勢而斷故也。是凡兩可者將皆爲真也。豈其然哉。

正論曰。靈像非明司所知之物。乃明司所以知物者。蓋作用有二類。一留作用在於作者。如知如視在於知視者。一過作用過於他。如熱如鋸。則各作用成各何模也。凡過於他物作用之模。乃所向界者之相肖。如施熱之熱。乃受熱者之相肖。則留作用之模亦然。亦爲所向界者之相肖也。是知見視之相肖。乃視司所以視物者之模。而見知之相肖。即靈像乃明司所以知物者之模也。然而明司之爲德也反已。即自知就其反已。則知其知識。而并知所以知識者之靈像焉。乃

先所知者物也。靈像爲其相肖而次所知者靈像。準此明司首先所知之物。非物之靈像。乃因靈像而知物矣。

駁 現見知者須在於何。否則何爲物乎。然而非在靈魂外也。蓋在靈魂外之物。既屬質。則不能爲見知之物。以故須云。現見知者在於明司。而此現見知者卽靈像也。

正 現見知者之義。可有二。所知之物一。知識二。又見脫者公其義亦有二。物性一。見脫也者二。乃見知與見脫之性。莫不在於特一者。而見脫與見知也者。則

在於明司。欲明此理。較以覺司可得其彷彿。視司惟視果色。不視其香。若問所視非香之色在何處。必曰色在果。但係色之相。而非香之像也。論見知之物亦然。所知人之公性。莫不在於此人彼人。然明司知人之公性。而不膠於特一之情。即脫此則但具公性之像。而無特一之像也。

駁 亞利名理探云。聲音者靈魂內情之表也。聲音指見知之物。緣所言即臆故。則靈魂之情即靈像。爲所見知之物也。

正覺分具有二作用。一但屬變者。蓋覺司之作用。受變於所覺之物。一屬模者。蓋形想識造成物之非現見。或未嘗得見之何像也。兩作用合於明司。蓋先臆受明悟受模於靈像。受明悟已受模。然後乃臆造成物之限解。或合或析爲聲音所指之物也。故名相所指之義。乃物之限解。而出語內語言。則指明司之合與析焉。由此觀之。聲音不指見知之靈像。惟指明司所成以發外物之斷用矣。

明悟首先臆者爲物之公性否 三章

引 比如明司知人。首先所臆。臆爲人乎。爲生覺乎。亞利性學論云。由公以至於私。

疏 於明悟之知識。須知有二。一明司之知識。因何可謂由覺司之知而始也。乃覺司既識特一。明司識公。則特一之識。就我等固先於公之識矣。二明司由屬能而發作用也。凡出於其能而行爲。先至於不全作用。在德與作用之間。然後至於全作用。明司所至之全作用。乃全知也。爲確然循序知物焉。不全作用。乃不全知也。爲無序而汎然知物焉。知物者無序。而汎。

謂之全知。不如謂之因何知。謂之見知。不如謂之屬能知。亞利性學云。首先所知乃紛而混。後所知則有次序。而原始諸端悉皆分明矣。然而知公之含多分。而不分明知其分。則謂之知洪然。分明知全公所含之分。乃知少公者之物也。比如不全明知生覺。乃知生覺就其爲生覺。而分明知生覺。乃知生覺就其爲推論耶。非爲推論耶。即知人或知獅等。蓋明司首先所遇。則生覺。次則爲人。論較多公少公。其理亦然。乃覺司出於其能。而發用。不異于明司。則明司知物之

序於覺司。亦無異也。蓋覺司就所就時。先覺多公。而後少公。論所云。如遠視者。先覺爲形體。後覺爲某人。論時云。如嬰兒初分人於非人。後分此人於彼人。亞利性學論也。蓋知物不分明。尚能知其分明之始。如知宗尚能知殊爲宗也者分別之始。故謂不分明之知。在德於與作用之間也。茲據上論。則知特一之知就我知識。在先於公者之知。如覺司之知。在先於明司之知然。而就覺司與明司。多公之知在先於少公之焉。

駁 性然先而多明者就我知識在後而少明也多公固然先也緣不相轉故不相轉何如謂凡生覺則爲人此非也蓋有生覺而非人相轉何如謂凡人則爲生覺此是也蓋無人而非生覺今云不相轉先於相轉蓋爲生覺先於爲人是多公即生覺先於少公即人則多公就我明司在後也

正 視公有二一就公爲明悟之功脫于特一者此在後亞利靈魂論云公生覺者或非有或在後也二就公爲生覺或爲人性之在於特一者故性序有二一就生與時序如是不全與屬能者在先持此義多公就性序在先也此理顯明於生覺之生蓋論生覺之

生。先生生覺。而後生人。亞利生生覺之論也。二就性者之臆。如是作用先於德。而全先於不全。持此義。少公性然在先於多公。如人先於生覺。緣性者之臆。不止於生生覺。其義在生人故。

駁 合成之物。較純物。就我等尤先。公乃純物。則公就我知識在後。而不在先。

正 多公視少公。如全亦如分。如全者。蓋多公就德不但含少公。又含他物。如生覺不但含人。又含馬等。如分者。蓋少公不但含多公。又含他物。如人不但具生

覺。又具推論也。故視生覺就其本然。在我知識。固先於知人。而視人就我知識。在先於知生覺。爲人推論之分也。

駁 亞利性學云。限解之物。就我知在先於限解之分。多公乃少公限解之分也。如生覺多公乃少公限解之分也。則多公就我知識在後矣。

正 論知分者。就其勢有二。一直然。就其本有。先知分。然後知全。如知石先於房屋。何碍一知分就爲此全者之分。此必知全先於分也。如先知房屋汎然然後

分明知各分也。論限解物者。直然在先於限解之物也。若云不然。則何爲因限解而明限解之物乎。論其限解之分。知之則後。緣先知人分明係於人之本義故。

駁 由效推知其所以然與原始固矣。公乃物之何原始。則就我知公在後矣。

正 公就脫於特一者。謂知物之始可。緣因脫而知公故。但不必依巴拉篤謂凡爲知物之始。卽爲有也者之始。蓋因效知所以然。因依賴知體者。往往而有。準

此視公則非爲有者之始與體矣。亞利超形性學云。然。視宗者類者之性。就其在特一者。是因諸特一者具模始之義也。緣特一乃爲質。而類者之義取與模故。但宗之視類。爲類者之質始。蓋宗當物質。而類者之義取於屬模。如生覺之義。當質取於質體。而人之義。當模取於靈體。故性者之末意。向類非向特一與宗。蓋模之爲物。乃生化之終向。而質之爲物。惟爲模也。由此則知。非凡爲所以然者。則須知之在後。蓋未明之效。知之由其所以然。多有矣。

明悟同一時能知多物否 四章

亞利名理探云。臆惟一。知則多。

疏 明司就一者之義。知多可。而就多者之義知多。不可。謂就多就一。即因一靈像因多靈像也。蓋作用之勢。隨模爲作用之始也。明司凡能以一靈像知物。則同一時能知之。故天主就一。即就其本妙齊一知萬物。明司凡能以多靈像知物。則非同一時知之。蓋此之一底。並受多模。係於一宗。分多類。未之有。如此之形體。豈能齊一受多色與形像乎。凡靈像固然係於

一宗。蓋雖所爲像之物係於多宗。然其靈像皆係于一明德之美成也。故謂此之一明司。現知多異之物。並受多異之靈像。勢所不能也。

駁 明司超在諸時之上。是無先後屬時之情。以此可知明司識異之物。齊一而無先後。

正 明司在諸時之上。就時者爲形物之動數目。夫多異之靈像。就先後作用迭進。亦謂之時也。與定云然。曰天主因時而動受造之神物矣。

駁 多異不相對之模。現在於一物無碍。驗於菓有色

而又有香。夫靈像非相對之物也。則明司同一時現具多異之靈像。而知多物。何謂不可。

正 不但多相對同類之模。卽非相對者不能見容於此之一底。顯於此之一形體。不能並受多色與多形像。如本疏已明。

駁 明司齊一有知何全焉。如全人全房。全者具有多分。則齊一知多物何疑。

正 知分之勢有二。一不分明。卽就在于全。是知之就全者之模。而齊一焉。一分明。卽就各分之像。此則必

非齊一知之矣。

駁 亞利靈魂論云。凡知此物異於彼。必須齊一知兩也。凡較此皆然。明司知兩物之相爲異。則同一時知多物矣。

正 明司凡知兩物相異者。乃知兩物之異與相較。就互異與較之義。如本疏已明。知識分就全者之義也。

明悟知物以合以析否 五章

亞利名理探云。言乃明司臆者之表。言成以合以析。故或云是。或云非。則明知物以合以析必矣。

疏人之明司知物以合以析固矣人之明司出於其能而行爲肖生長之物非卽時得其成全乃徐徐而得且非卽時直達物之全知矣先臆物之本元爲明司之初而本然之界次臆其情與依賴及其本元之相因是須此物合於彼而析之也由此合與析而推知他物卽推論是也天主之明照與天神之明達肖無朽之物受造之始得其成全也故天主與天神卽時而得成全之知我等以合以析與推論而知彼齊一而知彼亦知合與析然非合與析乃臆物之本元

云。

駁 合與析指多物也。明司不能齊一知多物。何謂合與析乎。

正 明司之合與析。因何殊異與較比而成。如知多物之異。與較比。即知多物以合以析云。

駁 明司之合與析。不免有異焉。或今時先時來時。如謂某出門濟貧否不免於某時行然明司之爲物。脫於時與凡特一之情。則何謂知物以合以析乎。

正 明司雖脫於形想。然欲現知。須反顧形想。如前論

已明。見十論六章就其反顧形想。乃合於析。則有時也。

駁明司之知物。因物之何肖焉。合與析在物而非物也。蓋物惟具物。指之因加稱與受稱。爲此之一物已。如謂人爲生覺。夫人誠然爲所爲生覺也。然謂明司生覺乃一與人知物以合以析未明。

正物之相肖。見受於明司。惟就明司。而非就物勢也。故合與析在明司。雖有何肖於實物。然其在明司與在物不同。蓋明司之本界。乃入覺司與形想識之質物之本元也。質物者有二湊合。一模於質之合。明司

之合應之。即凡全公爲分之稱是也。如謂人爲生覺。人爲分生覺爲全公緣宗取於公質。而成類之殊取於模。獨取於特一之質故。一依賴於底之合。明司之合。應之。即凡依賴爲底之稱。如謂人爲白也。但明司之合與物之合各異。蓋實合之物異物也。而明司之合不過物實合者之表號而已。蓋明司之合。非爲人爲白也者。惟謂人乃白即具白也。論模與質之合倣此。蓋生覺指具覺質。推論指具靈性。人則兩指之。即生覺而某人則統與推論合之。而又特一之質也。今我明司就此合一之義。合

此與彼。而稱者也。合生覺於推論而稱謂人。爲生覺而推論。

明悟可有謬否六章

聖奧定云。凡謬不知其所爲謬也。亞利靈魂論云。明司常眞。

疏 亞利靈魂論。明司比覺司。覺司就本界無謬知。視司向色無謬。有謬則偶然。即因覺司偶有所碍。如病人之啖司以甘爲苦。由舌有惡液故。至論覺司之於公覺。固有謬也。如與物之形像與幾何不免有謬。比如星家云。日大於地若干倍。人視之以爲日大徑尺

耳。又於依然之覺。固有謬也。如膽以爲蚤。其色之相似使然。推知其所以然。蓋各德本然即就其本德而向本界也。此則是恒一而無謬。故德存。則其向本界之斷亦存矣。今明司之本界。乃物之本有。故明司於物之本元無謬。惟於隨物之本元。即合與析及推論。乃有可謬。因此於最初諸端。亦必不謬。有謬。惟於合成之物。此非就司。蓋明悟非用司之德。惟就合成宜某甲之限解。加於某乙。如宜圈之限解。加於三角形。又或因限解全非也。如謂具羽生覺而推論。以爲何

物之限解是也。然於純物之限解無容湊合者。謂明司不全。及知物可謂有謬不可。亞利超形性學之論也。

駁 亞利超形性學云。眞與謬在於明達也。然而兩可之臆。與推論係明司。二者不免謬。又罪過在於明分。罪卽謬也。緣經以行惡爲悞故。則何免明司有謬乎。

正 謬謂在明達就合與析也。論兩可之臆與推論亦然。罪過之謬。亦不外此。罪人悞。蓋希不可希之物也。至論直然知物之本元。此由其本元而知之物。明司

固未嘗有謬焉。

知此之一物此精於彼否 七章

聖多瑪云。每識此人知此之一物。較精於彼人。蓋有二人。一物理歸於初所以然。一惟歸於近所以然。豈非彼之知。較深於此之知乎

疏 知此之一物。此人較精於彼人。其義有二。一指知識之用。就所知之物。持此義。謂此人知物較精於彼人。不可。蓋若知物較多精少精以異於彼。則爲自欺。而不知物。與定之論也。一指知識之用。就知物者。持

此義謂此人知物精全與彼人則可緣此一知德較強於彼故如其視德愈強視物愈精然明司知物此精於彼其勢有二一就明司爲精緣肉身愈精得靈魂愈精故驗於不同類者之模蓋模之見受於質就質之容量也故得肉身愈精靈魂具知德愈強焉亞利靈魂論亦云得肉身愈細其知識愈睿二由就下諸德明司須之以發其用蓋具形想識與諦思及記含愈精全則其知物愈精靈也

駁明司知物則成爲眞實也眞實之爲物不容加減

緣真實非他。乃物與明司均平故。而均平何得謂多均平少均平哉。此多均於彼。則非均矣。然謂此之一物多見知少見知。何哉。

正 本疏已明。此人知此之一物。較彼多知少知。惟指就知物者之作用。非就所知之物也。緣明司爲真在知物。如其實有故。指此義。則何多見知少見知之有哉。

駁 明司人之至模也。乃物類之殊異。由異模之殊異而然。今謂此人知物較精於彼。則人將非爲同類矣。

而豈其然。

正 但由於質情之異模。不令物爲非同類。惟令物非爲同特一耳。蓋各特一者之異模。就質而異也。

明悟知不可分之物先於可分者否 八章

亞利靈魂論云。知不可分者之勢。猶知非者然。非之爲物。知之在後。如知暗在後於知光 則不可分者之知。在後於可分者。

疏 前論已明 見十論六章 在此世。明司之界。卽質物之本元。脫於形想也。乃本然而先知之物。旣爲明司之本

界。則得知不可分者之序。由其向物之本元而知焉。亞利靈魂論云。不可分者有三。一屬連幾何之不可分。其屬能雖可分。屬現則不可分也。我明悟先臆之不可分。然後臆之可分於實分。緣汎知在先於切知故。如本論已明。見三二章二屬類者之不可分。如爲人者之義。自不可分也。吾明悟亦臆之不可分。然後可分於思分也。屬連幾何可分於實分。如一尺實分於多寸。屬類可分於思分。如人類可分於生覺推論。非實乃思也。何則。蓋此兩屬不可分者。明司知之本然。而爲其本界。三不可分。乃絕不可分。如點如

一。論屬現論屬能。皆絕不可分矣。明司知之不可分者在後。即就可分者之非也。各以非而限解云。黙非他乃無分。一非他乃無分。亞利超形性學云然。蓋凡不可分。必有何相對於形物。爲明司首先而直然之界云。

駁 亞利超形性學云。我等明而知物者。由物原始之知也。夫不可分。乃可分之原始。則先知不可分。而後知可分也。

正 非凡受知於物。則知由其原始。蓋由覺物之效而

知物之原始者有焉。然得物成全之知。必知效之知係於得其原始之知也。亞利靈魂論云。凡能以物效歸於其所以然者。則以爲知物焉。

駁 凡入物之限解。我明司知之則先焉。蓋限解之爲物。由於其在先而明顯。亞利名理探論也。如限解人推論。生覺與推論在人爲所先且明知者。乃不可分者。置之於可分者之限解。如點置之於線者之限解。然歐格理德曆學宗師限解線云。線非他乃長而無廣。兩點爲其界。又一者置於數之限解。亞利超形性學云。一非他乃多之受量

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

於一者。準此。則我明司先知不可分。然後知可分也。

正 論諸線者。點則不在其限解。蓋無限長線與有限周線無點也。有。則惟就屬能。歐格理但限解直且有限之線耳。故限解線。則置點。如限解有界之物。置界然。一者乃數者之量也。故一者置之於受量數之限解。而不置之於可分之限解。即反是。乃可分之限解。置之於一者限解云。

駁 肖因肖而知焉。不可分較可分者更肖明司。緣亞利靈魂論云。明司乃純故。則謂明司先知不可分。然

後知可分。豈不宜哉。

正 所知物者相肖。乃見知者之像。在於知者。故凡爲見知者。非就因性之相肖向知德。惟就界者之宜耳。否則視司將知聽司者較切於知色。緣明司性然肖。聽司尤近故。可知見知者之義。不可視其肖。乃視其宜也。

明司所知識於形物者何論 第十一

人之明司知特一者否 一章

亞利性學云。明司知公。覺司知子一。

疏 明司之於形物。直且先不能知特一。蓋在質物特一之原始。乃此質。而明司之知。在脫靈像於此一質。如前論已明。見十論一章 所脫于此一質即公也。故我明司直然所知之物惟公矣。知特一者。非直乃反顧焉。蓋前論已明見十論六章 雖已脫靈像。非反顧形想。於形物知靈像亞利云然 則不能因靈像現知也。是明司因靈像直然所知則公也。而次知特一者。爲其即靈像特一者之形想也。

駁 致用明司之爲物。指引行爲而發作用也。作用之

所向即特一之物。是則知特一者。

正 亞利克巳學。謂明司行爲而擇此特一者。猶之致用明司之收例然。蓋由公例不能直知特一。知特一。惟因何特一例也。故致用明司之義。惟因覺分特一之臆而動。明司之允從。亞利靈魂之論也。

駁 明司知自巳。自巳即何特一也。不然。何能發作用乎。緣發作用係於特一故。然則我明司之知特一無疑。

正 凡云特一者不得知。非因特一之義。乃因屬質之

義。緣明司非脫於質。不得知物故。如有特一而非屬質。如明司。則何碍於見知哉。

駁 下德所能。上德亦能。覺司知特一。則明司愈宜知之。

正 下德所能。上德能之。趐然也。覺司所知者。質然而奏合。即知特一。明司知之脫質而無奏合。即知公矣。

人之明司能知無窮否 二章

亞利性學云。無窮就無窮不可知。

疏 明司之向無窮者之勢。猶之其界。即質物之本元

向無窮者然。緣德於其界相稱故。在質物者有無窮。惟就屬能。即彼此迭進。亞利性學云然。是知明司有屬能無窮。亦即迭進受物也。緣明司多知而又能多知故。但不能現知而並其無窮之物。蓋明司凡齊一而現知。惟就此一之像耳。若曰無窮即不得有一靈像現知。緣無窮不得具全與成備之義故。故須云。無窮惟知之迭進。即此分後於彼分。此由於其限解而知焉。亞利性學云。無窮非他。乃幾何括取多多許。外尚有可取多多許耳。此何得現知哉。如云可現知。則

將數其諸分。拂無窮之義矣。論具知無窮。亦不能知。蓋具知由於現知也。亞利克巳學云。我等發知識之作用。則得知焉。故非思想諸凡無窮。而就知識之用迭進。一一數之。則不得具無窮也。此孰能之乎。由此則知。我明司論現在。論具在。皆不能知無窮。知之惟就屬能而巳。

駁 天主超而上無窮之物於無窮。乃我明司能知天主。如前論巳明 見三卷十二論一章 天主能知。矧無窮之物哉。

正 前論巳明 見二卷七論二章 天主謂之無窮屬模然。不受

限於何質。質物謂之無窮。因無屬模之限。模既爲本然知。而質非模不得知。故在質物之無窮。本然不得知也。夫屬模無窮。即天主是也。而就我等不得知。由我明司之闕。在此世性然向質物之知也。因此我等在世。不能知天主。知之惟因屬質之效。後世因永福之光。除其闕。乃得見天主。如其本然。但不能盡括其本妙。如前論已明。見三卷十一二論七章

駁 明司性然知宗與類。宗有含多。類於無窮者。如數目。比例。形像。則明司知無窮也。何謂不然。

正明司知類。因脫於形像也。故未臆之數目與形像諸類。不能知現然耶。具然耶。即知之。惟於宗與其公始。此知即屬能而汎知矣。

駁設使有多形體不相阻。而並占一所。則無窮形者將在一所。而無所碍。乃靈像在明司互不相阻。多之又多。可在此一之明司。緣明司並具多物之知識故。然則謂明司具無窮物之知識。於理有何碍乎。

正多形體設在一處。非必迭進。而可因進之先後。以數在所者之物也。靈像則不然。入我明悟迭進也。緣

不能齊一現知多物故。明司但具有數之靈像。故不能知無窮。

駁 明司非屬質德。如前論已明。見十九卷五論四章 既然則其德固無限矣。無限之能。能向無限之物理也。則明司知無窮之物。何不可之有。

正 明司就其德無窮。則知無窮也。其德爲無窮。因無受限於形質。而得知公之脫於特一之質也。因而不受限於向特一者。乃就其本然。至及於無窮之特一焉。然豈因而謂並知無窮之物哉。

明司知偶然之物否 三章

聖多瑪云。諸學在於明司矣。乃學有向值然之物。凡脩德諸學屬自專是也。又凡性學專論生滅是也。準此。則明司知偶然之物矣。

疏 偶值之義有二。一就爲偶值。一就具何固然。蓋未有偶值。而非具何固然。如某甲疾走。雖非本然而爲偶然。但疾走之向動。乃固然相因也。物之爲偶值。質情使然。蓋偶然之爲物。必也能有能無也。然而物之德能。雖係於質而實固然隨。夫模緣隨模者爲固然。

故質乃特一之始。而公則由於其模。脫於此特一之質也。本論已明。見一明司先而直然所向之物。乃公章

覺司。向私因而明司向私次也。論偶值就其爲偶值。覺司知之直然。而明司知之非直然。而公與固然之義。明司知之則本然也。今視屬公之義。諸學則向固然之物。視其物者。諸學中有向固然。有向偶值之物云。

諸駁以本疏正之甚易。蓋亞利克巳學所云。明司也。知也。學也。此三者。惟向固然而非偶然之物。又性學

所云。凡時而有。時而無。則由時而受量。明司脫於質情。是亦脫於時也。夫時有而時無。乃偶值之情。則明司非知偶值者。荅此難曰。論屬覺公義者。則諸學向固然之物也。緣公者之爲物。非時有時無故。論所講之物。諸學中有向固然。有向偶然者。緣物者之向其情。有固然相因。有偶然相因故。

明司知未來者否 四章

經曰。甚哉人窘迫窮蹙。不知已往者。而未來者誰爲報知之。

疏 論未來之知。不異於論偶值也。蓋未來者就在時乃特一耳。明司惟因反而知之。因知公則知私如前已明。見一章未來就屬公。則明司知之直然。是爲諸學所向之界也。總論未來者須知。未來之知有二。一知於本然。一知於其所以然。知未來於其本然。惟天主。蓋物論其本然。雖有在將來之序。論其在天主。則見前也。緣天主之見。齊一而向諸時故。已見第一段四卷十二章論天主之知論未來。就在其所以然。則明司可知之。要在於其所以然。就固然之義。明司知之確然。如曆家推算確然預

知未來交蝕也。在於其所以然。就得其效。明司揣摩而知。其多確少確。即就其所以然。多偏少偏。向其效云。

駁 人少離覺司。乃能知未來者。如寐者狂者。但人愈離覺司。愈須明司也。則明司本然知未來可知。

正 靈魂少離覺司。知未來者。非性然。乃由屬神或屬形上所以然。印何於靈魂而知未來也。謂屬神。與上所以然。如天神奉天主命來。照明司。秩序其形想。以知何未來者。或邪神動形想識。指自所知何未來者。

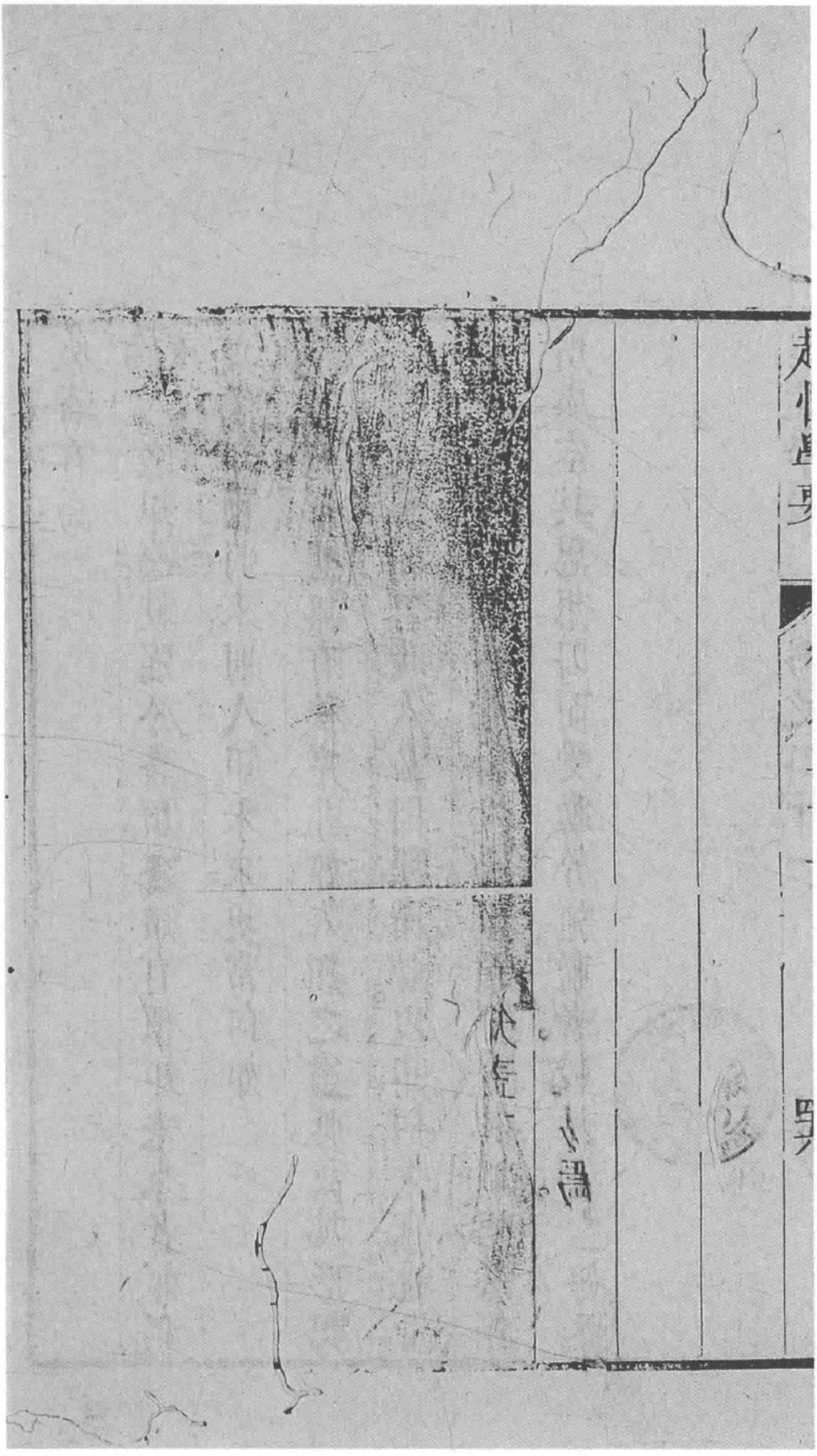
然知非確然。乃屬忖度。如醫者預知病人將好。見論天神乃靈魂少離覺司時。愈能受此等屬神所以然之施爲。彼此施爲。則愈近神體。而愈靜。無復外動之紛擾矣。謂屬形上所以然亦然。如諸天施爲於下形。蓋覺力既爲形司之作用。則因諸天者之施爲。形想識有何易動焉。如諸天爲多未來之所以然。則於形想識成何未來之迹。云何不可。此迹在晝醒時。不如夜而寐時受之切。亞利醒寐書云。晝發者即散。緣夜氣少動。寐時在內動微易覺故。即此微動成形想。以知未

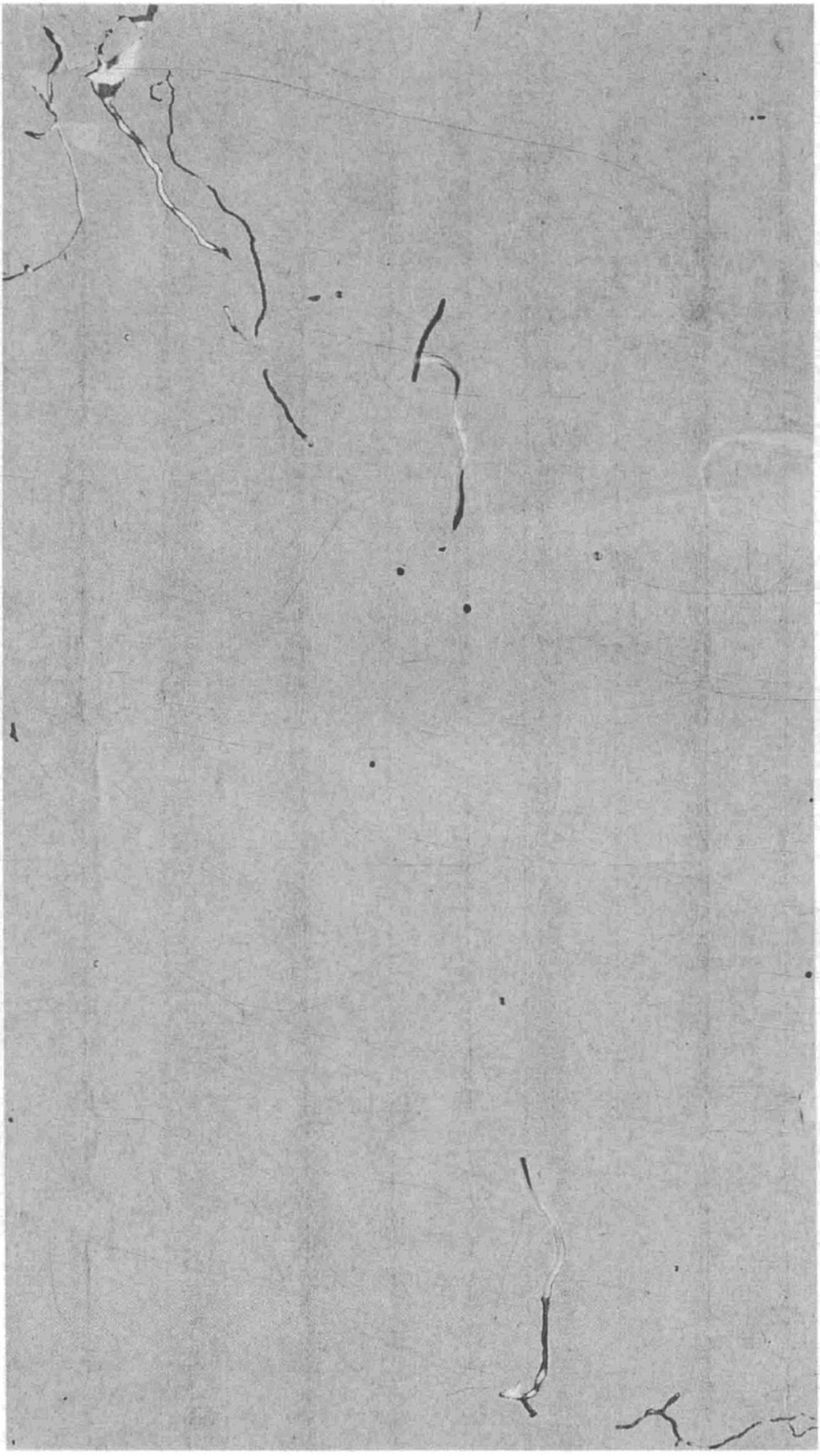
來者有焉。

駁 人之知德。較强於蠢類。蠢類有預知未來者。如鴉多鳴知雨將來。則人知未來。更當何如。

正 蠢類形想無有秩序。非如人類之靈性。故其形想全隨天施。非若我人。必因理而動。以知何未來也。亞利醒寮書云。無知者論人必至預知。蓋其明悟必無所慮。空其思想。因而受動於施動者。較易焉。

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA





梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

五〇二

超性學要

卷之二十二

論靈魂

9.i Volum:
Tom: 6. C. A. Tho: de
Anima. - C. 28

超性學要第一大支第六段 論人靈魂

卷之二十二

靈魂知已與在已之物 論第十二

靈魂知已由已之本元否 一章知已不須靈像以其本元當靈像

亞利靈魂論云。明司自知如知他物然。他物知之非。由物之本元。乃因物之像則靈魂自知。非由已之本元也。

疏 物屬見知者就屬現。而非就屬能。亞利超形性學

之論也蓋物惟就爲現。且爲有。且爲眞也。則惟因此而屬見知。緣屬見知。惟有且眞故。如房爲房白爲白等。非就能爲房能爲白。惟就現爲房現爲白也。試驗於覺物焉。視司不見能具色者。惟見現具色者。明司亦然知形惟現有之形耳。亞利性學云。明司知元質。惟就有何相因於模。元質屬能模屬現有明司之知無形。亦不外此。無形之物。就各爲現有。因其本元。是亦因其本元屬見知。天主妙有且純且全。故直然且全。因其本元屬見知並知萬物焉。天神之本元在靈性屬知之倫。雖屬模然。非純且全。故其知

識非由其本元而成。非含萬物之知於已蓋天神雖由其本元自知。不能由其本元知萬物。知物固由物之像也。人之明司在靈性之倫。惟爲屬能。如覺性之倫。元質爲屬能然。是論其本有。惟屬能知。本然自有知物之能。而無見知之能。屬見知者。惟就屬現耳。乃借作明悟之光。爲物見知之用。脫像於形物。而因此用。受明司自知也。由此則知我明司自知。非由其本元。乃由其本用。此因有二。一私。如某人就自知。則知自具靈性。一公。就由明司之用。知靈魂之性。夫知識之斷用。

乃所以知靈魂之性者。其宜我等也。就我明司之光。由天主之明達而達焉。因天主之明達。兼統萬物之理也。但此二知各異。得首知。靈魂在見前足已。以其爲作用之始。所以自知也。得次知。靈魂雖在見前不足。又須訪探詳究而後得焉。故不知靈魂之性者多。而誤論其體者亦多。

駁 奧定云。靈魂因無形。故由自而自明。

正 靈魂謂由自而自明。蓋究論其終至自明也。然自明必因其作用。故奧定接上文曰。靈魂因自愛乃自

明也。夫物之謂自明。其義有二。一因不由他而明。如最初諸端。不借他端而明。自明也。一非依然而明。本然明也。如色乃本然見視之物。而體則因色而見知也。

駁 天神。靈魂。共爲靈性者。天神由自自知。靈魂何獨不然。

正 天神在見知之倫。猶屬模然。故爲屬明司兼屬可明之物也。因此天神由自而知其本元。人之明司不然。人之明司。就見知之物。或爲屬能。受明司是也。或

就脫於形想。爲見知物之見用。作明悟是也。

明司知靈魂之習熟由其習熟之本元否 二章

聖多瑪云。習熟爲作用之原始。如德能然。作用依亞利名理探。因明司之功。在先於德能。則亦在先於習熟。如德能由作用而知。習熟亦然。由作用而非由本元而知也。

疏 習熟非由本體。乃由其作用而知矣。蓋前章已明。凡非作用。惟由作用而知。習熟非作用。乃在德能作用之間。則習熟惟因作用而知也。其由作用而知之

勢有二。或自知覺。自具習熟。凡知覺自發習熟之本作用是也。或因訪究習熟之性。凡諦思作用是也

駁 在靈魂外之質物。由其像在靈魂見前而知。故謂之因其像而知。乃靈魂之習熟。在靈魂見前。則知之因其本元。何謂知之因作用哉。

正 習熟在明司見前。非如明司所知之物。緣明司在此世所知之物。惟屬質故。如前論已明。見二十一卷第十論七章

謂習熟在明司見前者。爲明司因習熟而知物也。

駁 性學公論云。某甲因某乙爲如何。則某乙愈爲如

何。如木因火爲熱。則火愈爲熱。靈魂因習熟與靈像知他物。則習熟與靈像。愈爲本然見知之物也。

正 係同倫之所以然。此公論誠然。如謂爲保生命。肉身强健。爲可希。則生命愈可希是也。不在同倫者則否。如謂爲肉身强健藥爲可希。豈因而藥愈爲可希乎。蓋肉身之好。在爲所以然之倫。而藥在作所以然之倫也。如甲乙二物。本然共爲明司之界。若因甲知乙。則甲愈得知之物也。但習熟就其爲習熟。非在明司界之倫。亦非能因習熟得知何物。爲見知之界。習

熟惟爲知者。所以知物者之緣引與模耳。夫知者因習熟知物。豈因而習熟愈爲見知之物哉。

明司知本作用否 三章

聖奧定云。余知自知。

疏 於明司首先所知。卽其知識也。蓋明司屬現。惟因知識。緣知識爲其終美故。非屬過之作用。爲受成者之美。如宮室之製造。爲宮室之美。乃屬留作用。在於作者之美。是謂明司首先所知。卽知識也。蓋物屬見知者。因屬現也。但明司之知本用也。各異。卽因明司

各異而異。明司之有。即其知也。天主之明照是也。故在天主知自知。而知其本元。非有二也。蓋其本元即是其知也明司之有。非即其知。而其知之首界爲其本元。天神之明達是也。故在天神知自知。而又知其本元。此因明司之功。雖屬有別。然實齊一。而以一作用知兩物。蓋知本元者。乃其本元之美成。是齊一而以一作用知其本元。與其美成也。明司之有。非即其知。又知之首界。非其本元。乃何外物。即形物。人之明悟是也。故人之明悟。首先所知之物。乃形物耳。而知其作用。以

得知其界次之。因作用得知。乃爲明司之美成也。故亞利云。由作用預知界。而由德知作用矣。

駁 所爲知德之本界。卽本然所知之物也。作用之爲物異於界。則明司不知本作用也。

正 明司之界。卽何公有與眞是也。而知識之作用。在其中矣。是明司可知本作用。而不首先。蓋靈魂締結肉身時。明司之首界。非各有與眞。惟爲在於形質之有與眞。如前論已明。見二十一卷十論六章 由形物之有與眞。則得他物之知也。

駁所知必因何作用而知。云明司知本作用。則因何作用而知。而此作用。又因他作用而知。又勢必將推至於無窮。豈其然哉。

正夫人知識。非爲見知者之作用與美成。可以一作用知質物之性與其知識。如以一作用知物與其物之美成。明悟之知石之作用。與知自知石非一作用也。乃明司就屬能爲無窮。未見有何悖於理也。前論已明也。見十一論二章

駁覺司之視本用。無異于明司之視本用。乃本覺司

不覺其用。此係公覺司。亞利靈魂論也。如目不覺其視。耳不覺其聽。公覺司攝之。則明司何獨知本用哉。

正 本覺司之覺物。因形司受何變於外見覺之物也。如視司視物。眸子有所變。夫形物不受變於已。惟其受變於他物。故其覺本用也。不由本司。而由公司之作用。若明司之知物。非因其司之受何形變也。則明司知物。而並知本作用。何疑哉。

明司知欲司之作用否 四章

聖奧定云。余知自欲。

疏 前已論見十二卷十論一章欲德之作用非他。乃隨見知、模者之偏向。如性希乃隨性模之偏向然。偏向之在物因物之勢也。故性然之偏向。性然在於性生之物。覺司之偏向。覺然在於覺物者。靈明之偏向。即欲德之作用靈然在于知者。爲其原始與本底也。亞利靈魂論云然。凡靈然在於何知者。則於知者見知焉。故明司就自知自欲。而知此作用之性與其原始之性。即習熟莫非知欲德之作用也。

駁 明司所知之物。必視因何在見前。乃欲德之作用

不然。緣欲明二司各異德故。則謂欲作用見知於明司。何哉。

正 若明欲二司異德。或並在異底。則此駁爲有據。蓋近明司。則將遠欲司也。若二德之基在於此之一靈魂。而此德爲彼德之原始。是在明司見前。猶在欲司也。何疑乎。

駁 作用爲某類之作用。其界使然。乃欲司之界與明司之界不一。則欲司作用之類。異於明司作用之類也。可知欲司之作用。非見知於明司也。

正 善好與眞。爲明欲二德之界。乃因明司之功而異也。然二德互相受含。蓋眞爲何善。而善爲何眞。故宜欲德亦宜明司。而宜明司亦宜欲德也。則欲司作用見知於明司云。何不可。

靈魂如何知在已之上物 即無質之體 論第十三

靈魂在此世能知無形之體由其體者否 即非因覺物之性一章 與像

經 曰誰推測在天者。在天者指無形之體。由經別言知之曰。在天者神。即天神 準此則靈魂在此世。不能知

無形之體。

疏 依巴辣篤論。無質之體。不但見知於明司。且爲明司首先見知之物。緣巴辣篤置自在無質之模。謂之則者。爲我明司之本界故。蓋云靈魂知形物。由形想與覺司之參我明司。乃明司愈清。愈知無質之物也。但據亞利之眞論。爲時常試驗。我明司在此世。固然向質物。故非反顧形想無所知。如前論已明。見二十一卷十

論七章 準此須云我等不能本然而首先知不落覺司與形想識無質之物矣。

駁 肖因肖而知焉。明司之肖無形。較肖有形者更甚。緣靈魂無形故。然靈魂知形。則知無形。豈不更易乎。

正 因性之肖。此不足以發知識之作用。如云足也。則是厄白多格之謬談。謂靈魂欲知萬物。須具萬物之性矣。豈其然哉。乃得知物者。須見知之肖。在於知者。以當其模。緣受明悟在此世。須受模於形物之像。脫乎質情故。故知形爲易於知無形也。

駁 本然至覺之物。我等覺之非至焉。由至覺之物損覺司故。如視太陽。視司必損。緣太陽之光。爲至光故。但論至靈者。依亞利

靈魂論。不損明司。準此。則本然至靈之物。爲我等知之更易也。且形物本然非屬知之物脫乎質。乃屬知者。此豈非明示本然無形者。本然屬知哉。

正 見知之物。固有於知德之何相稱。如授之視受。作成之視受成然。彼屬至覺者。不能覺於覺司。其故非但因損覺司。又因於覺德無相稱也。是知我明司在此世。不能知無形之物。由無形之體。固於我在世。明司無相稱故也。

駁 云我等在此世。不得知無形之體。必將歸咎於造

性者。徒然令性然見知之物。不得見知也然而性生之物。安得徒然哉。則無形之體。見知於我等無疑。

正 此說有多弊。蓋我明司。雖不能知無形者。不因而不能見知於何明司。蓋無形之體自知。而又彼此互相知也。又見知於我等。原非離形者之本向。夫惟不得其所受造之本向。乃可謂之徒然。不則。非所謂徒然也。然則我等不能知離形之體。豈因而遂謂我明司徒然受造乎。

駁 覺司之視屬覺者。如明司之視屬明者。其理一也。

視司能視一切形物屬朽而下者。屬不朽而上者。然則我明司能知凡靈體且上且無質。云何不可。

正 視司視上形與下形無異勢。視上視下均。因覺司受變于覺物也。乃明司知形與知無形。其勢不同。知形因脫於形想。而知無形。不由其形想。緣無有無形者之形想故。

明司由形物之知得無形物之知否 即能全然知無形物之本 二章 元

聖第阿尼削云。由屬覺而知靈者。由合成而知純者。

由屬形而知無形者。無是理也。

疏 古有一士云。由質物之知。可及無質物之知。蓋云明司固能脫質物之本元於質。即一脫之餘。尚存何質。明司能脫之又脫。勢不能至於無窮。則終將可得神物之何本元。而絕無質焉。此即知無質之體也。此蓋本於巴拉篤無質物爲質物之模與像之說。然而巴拉篤此說實謬。無質體於質物之本元。絕非與之同類。則明司任脫質物之本元於質。必不能得何相肖於無質物也。故須云明司由質物全知無質之體

勢所不能矣。

駁 第阿尼削云。明司非由質物之引導。萬不能知無形之體。則由形物之引導。以知無形。云何不可。

正 由質物得無形物之何知。可得全知。則不可。緣形物於無形者較比不足故。而凡取相肖於形者。以解無形之物。其差必遠。第阿尼削別論也。

駁 諸學皆在明司。然諸學與其限解。莫不論無形之物。如性天二學。論天神之體。則明司能知無形之物固矣。

正 諸學論無形之物。大槩就除而論。亞利論天體。亦惟謂無下物之情。豈能窮究無形之體。而可至其本元乎。諸學所講。我等所知凡係無形物。惟就除無因何相因於形物而已。

駁 靈魂無形之體也。然由其作用。而其體可知。至論他無形之體。由其作用在形物。得見知於我等。未見有何不可也。

正 靈魂自知由其知識爲其本作用。全指其德與性也。然非因此作用。又非因他在於形物之能。而全知

無形體之德與性也。緣此物不及均於無形之德故。

駁 由本作用不能全知之物。惟彼無形離其效於無窮之所以然。此惟天主也他受造無形之體。由其效見知於我等。云何不可。

正 受造無質之體。論因性之宗於屬質之物。爲不同宗。緣德能於質物之義不同宗故。然論體宗則同矣。蓋無質之體在屬體之宗也。緣其體非即其有故。乃天主論因性宗。與因體宗。於質物皆不與之同。蓋前論已明。見一卷三論五章 天主不入宗。故由質物之相肖能

知何物。就公義係天神可。就特義則不可。至論天主就公就特。皆絕不可。

明司首先所知之物爲天主否 三章

經曰。從來無有見天主者。

疏前章已明。明司在此世不能知受造無質之物。何況天主。故云我等首先所知之物非天主。惟由受造之物得知天主也。經曰。天主之不見。由受造之物而得見焉。在此世首先所知者。乃質物之本元。爲明司之本界。如前諸論已詳明之矣。

駁 凡於某甲見萬物。而某甲爲所以斷萬物者。則某甲爲我等首先所知之物也。如光之於目。初端之於明司。爲首先所見于目。所知于明司然。乃我等所知萬物。在於初眞實之光。卽天主而因此光以斷萬物。奧定之論也。則明司首先所知之物。豈非天主乎。

正 所謂萬物知於首眞之光。而因此光斷物。蓋明司之光或由性然。或由聖寵非他。乃初眞實之何影耳。如前論已明。見二十一卷第十論七章夫明司之光。其視明司。非如所知之物。乃惟所以知物者何。況天主哉。其非首

先所知之物。而惟爲所以知物者固矣。

駁 某因甲爲如何。甲必愈爲如何。性學公論也。天主乃我等所以知物之所以然。經曰。彼乃照諸人。入世之眞光。則天主乃我等首先所知之物必矣。

正 此公論。惟在同序之物爲然。如前論已明。見十二論二章

明司知萬物爲天主。非因天主爲首先所知之物。惟因天主爲知物者之初所以然。

駁 彼於像先知之物乃則焉。物因則而受像。奧定云。明司具有天主像。則明司首先所知之物。乃天主爲

其則固矣。

正 若明司爲天主全像。如天主子爲天主父之像。卽時知天主矣。夫明司豈爲天主全像乎。雖爲其像而不全。安能知天主哉。

靈魂離肉身後之知 論第十四

靈魂離肉身後得何知否 一章

亞利靈魂論。以爲得何知。

疏 欲明此題難矣。蓋靈魂締結肉身時。非反顧形想。無所知識。此之宜靈魂云非固然。乃依然。卽因膠肉

身乎。則靈魂合肉身。非歸於靈魂之好。乃歸於肉身之好也。豈其然哉。緣質爲模而非模爲質故。若云靈魂之知物。反顧形想由於固然。則離肉身之後。靈魂既無所變易。則將不能固然知物。緣無肉身所反顧之形想故。解此難。

須知。靈魂行爲具有二勢。用形想一。無用形想一。蓋靈魂既現具備有也者之二勢。即在肉身一。不在肉身一。則具備行爲之二勢應之。緣物行爲就其現有。而行爲之勢。隨有也者之勢故。無分結肉身不結肉

身。靈魂之性一而不易焉。結肉身非爲依然。固由於本性。則有宜之本然者。而及其離肉身卽不得宜之本然。而自可得宜之本然之外。如輕物不在本所。卽所宜之本然不在本所。而其宜之本然之外者。不因而湯也。故靈魂合肉身宜由形想而知物。離肉身宜直然而知物。此爲行爲之二勢。是知靈魂向形想之勢。宜之性然。如其合肉身宜之性然。然而至於離肉身與非由形想知物。則又宜靈魂本性之外矣。蓋合肉身以得由本性而行爲。離肉身則以得由本性之

外而行爲。故離肉身可得何知也。此復有疑。蓋物向愈好。而直然反顧上物。較好於反顧其形像。則天主宜制靈性性然。具有知物之勢愈好。而不須合肉身也。解此難須知。向知上物。雖直然貴於向知形像。但彼知識之勢。就靈魂非貴也。蓋凡靈者具有靈德。由天主命定而發焉。此德在原始者。即天主惟一且純。而愈離元始者。愈分析而殊異。是故天主由其本妙知萬物。上神靈者。雖由多模而知。然其模猶少且公而篤也。其靈像之切德使然。下神靈者之模。較多且少

公而少篤。緣其知德不及上靈之德故。設使下神靈具備公模如上神靈。必不能由此像受物之全知。惟受何知汎然且公然。由其知德較上神爲弱故。驗於我人。人具明司少弱。由公像不能受物之全知。必須一一解釋之。然後可。乃人之靈魂在靈性之倫。本居下品也。夫寰宇之美成。物物各具品序各得其宜然。設使天主定人之魂均於上神靈者。則將不能得物之全知。惟汎然而公然矣。因此天主欲人得物之全知與本知。乃定之合肉身。以由覺物得物之本知焉。

試驗愚人。須設屬覺多譬之語。始得知物。由此則知。靈魂合肉身而由形想知物。固歸於靈魂之好矣。至於離肉身得知物之勢。則異於膠肉身云。

駁 亞利靈魂論云。肉身壞。知識亦壞。夫靈魂別身之後。內物皆壞。則靈魂別肉身之後無所知矣。

正 亞利惟論靈魂反顧形想之知。良然。非論宜別肉身之知也。

駁 靈魂別肉身之後。云知物者。則須由何像而知。然不得謂因厥始自有之像。緣靈魂厥始如素簡。一無

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

所書故。又非因脫像於別物。蓋靈魂別肉身之後。無覺司與脫司。又非由受脫之像尚存於靈魂。若然。則嬰孩之靈魂死後。當無所知。非通論矣。又非由天主賦之靈像。蓋此知識。非固然乃由聖寵也。由此則知。靈魂離肉身之後。必無所知也。

正。靈魂身後知物。非因厥初受其像。又非如生時所脫與所尚存之像。惟由天主之光。所發於靈魂之像。如上神靈者然。但不及上神靈之勢高。乃靈魂向肉身已息。即時而向上物焉。然其德與知。非因此而非

性然。蓋天主不但爲因聖寵發光之所以然。且又爲因性然發光之所以然也

靈魂別肉身之後知他離形之體否 二章

經 載富人之魂在地獄見亞巴郎聖魂。且又別身之魂。見天神與邪魔則靈魂別身之後。知上靈者。

疏 與定前論已明見十三論一章云。靈魂由自而知無形者。今就自知可推知何知他無形之物也。前章已明。靈魂結肉身時。惟反顧形想而知物。自知亦惟就脫靈像於形想。是因其作用自知。如前論已明。見十二論一章

至別肉身之後知物。非反顧形想。惟轉向本然屬見知之物。故因此而自知也。凡離形之體。皆就其有也者之勢而知。在已上與在已下之物。是物之得見知。就在知者之勢焉。緣物之在他物。就他物之勢故。乃靈魂離肉身勢。在天神之下。而與他靈魂離肉身之勢。均。故知他靈魂必全。而知天神不全。此惟論靈魂離肉身性然之知。而非論永福之知也。永福之知識寵之勢多寡。由聖

駁 靈魂之結身。較全於不結身。緣靈魂固然爲人性

之分故。分也者在於其全。勢不備。乃靈魂結肉身不得知神靈之物。況離肉身哉。

正 靈魂離肉身。雖稍美成。然而別身之後。爲脫其重濁。以故知物愈清焉。

駁 見知之物。或知之因在見前。或知之因厥像固矣。離形之靈魂。不得知他離形之體。因其在見前。夫惟天主在萬物見前。非所論於他離形之體也。又不能知他離形之體。因何像脫於神體。蓋神體較純於靈魂。則靈魂別肉身之後知神體。似不然。

正 別肉身之魂知天神。由天主賦之靈像。然此靈像不及全設天神之本體。緣靈魂之性。較下於天神之性故。

駁 理學古士有置人之終福在知神體。若靈魂別身之後。得知神體。則惟離肉身而將得眞福也。信然乎。

正 知神體。雖爲福而不全。且靈魂別身後之知神體。亦非全知也。至論眞福。不在全知神體。惟在見天主本妙。因聖寵而得見焉。

靈魂別肉身之後知性然之物否 即諸性然之本體 三章

疏 靈魂別肉身。知萬物之性而不全。蓋前已明。見本論一章 靈魂別肉身知物。由天主賦之靈像。如天神然。但靈魂之性。有所異於天神。天神知性生之物固然。緣其性居靈之上故。人魂知性然之物汎然。而不全。天神則因此像得性物之全知。靈魂別肉身得其知。但汎然而不全焉。奧定云。天主凡造物性。造之於天神之明達。不云造之於靈魂之明悟。故棄世之靈魂。其知性物非確且特。惟公而汎耳。

駁 神體具有性然諸理。靈魂棄世之後知神體。則知

性然諸理也。

正 天神知性然之物。非由物之本性。惟由物之像也。如前論已明。見十三論一章。故靈魂身後。雖知天神。無因而知因性諸理也。

駁 邪神之知。較强於離肉身靈魂之知。意西多聖師云。邪神非知凡因性諸物。蓋必歷多物多時試驗而知焉。則謂靈魂身後汎然知因性諸理。必不然也。

正 意西多惟言未來之物。非天神與邪魔與靈魂所得知。如其知之。或知之在於本所以然。或天主默照。

今本論惟言因性之知已耳。

駁 云靈魂脫肉身之後。即時知萬物。則人之學。非徒然乎。

正 在此性所須之知本然且全。離肉身之知乃汎知也。豈因而學爲徒然哉。

靈魂別身之後知子一者否 四章

經 引富人魂在地獄曰。余昆仲有五云云。

疏 脫身之魂。雖知子一者。乃不知凡子一者。與凡在見前。須知。知物之勢有二。一脫形想於形物。視此義。

明司知孑一者。非直惟曲。如前論已明。見二十一卷十一論一章一由天主賦之靈像。視此義。明司能知孑一者。蓋如天主由本妙就其爲公與孑一之所以然。知凡公與孑一者。如前論已明。見四卷十四論十一章是別身之魂。因靈像爲通達天主體之相肖。乃能知孑一者。但在天神於人之靈魂有異焉。天神具有物之全然而本然之知。靈魂惟汎然。天神具有知德堅强。故由此像不但能知物之特性。且又能知在各類者之孑一。而人之魂。由此像惟知此孑一者限定。或因何情由性然相

因。或因天主旨也。緣凡見受之物。因受者之勢而受故。

駁 靈魂棄世之後。惟明司之德是存。他知德皆亡矣。明司不能知子一者。如前章已明。則靈魂身後不能知子一。

正 明司用脫不能知子一。其知子一。由天主賦之靈像。如本疏已明。

駁 知物就特義。較定乎知物就公義也。靈魂離肉身無物類之定知。何況特一哉。

正 靈魂別身之後。有限定之知。惟就彼有限定相因之物類與特一者。如本疏已明。

駁 若云靈魂知子一。而非由覺司乎。則將知諸凡子一者。今既不知諸凡子一。則絕無知何子一。

正 靈魂身後向諸凡子一。非均於此有何相因。而於彼則無之。豈能知諸凡子一乎。

靈魂在世所具習熟身後尚存否 五章

聖熱路尼摩訓其友曰。宜學於地。其知存於天。

疏 格物有士云。屬明習熟。不在明司。在覺德。即在形

想識與脫德及記德。而靈像不存於受明司。據此說。則身壞屬明習熟并壞。已。但亞利靈魂論云。知在明司爲靈像之牘。準此。則須云屬明習熟分在於覺德。分在於明德。此由習熟得於作用而驗焉。習熟之爲物。肖其從得之作用。亞利克巳學云然。明司在此世之作用。由明司反顧形想。在於覺德也。故由此作用。受明司得何德。以所受之像知物。而下覺德得何德。以所反顧之靈像。明司因而易知見知之物也。是論明司之作用。先然而模然在於明司。而質然引然在

下德焉。即所得之習熟亦然矣。今在覺德之習熟。靈魂別身之後不存。而在明司之習熟固存也。蓋依亞利生化之論。模壞之勢有二。一本然。即因壞於其敵。如熱壞於冷。一依然。即因其底壞。如白因墻壞而壞。謂明司之知依然壞。即因肉身壞而知壞。無是理。蓋明司乃無朽之物。或本然壞。即因壞於其敵。亦無是理。蓋靈像無敵。但彼作用乃明司所以合與析與推論者。不免有敵。凡設之端與推論敵真實是也。因而知得壞即因謬論離於真有焉。亞利本論云知因二

而本然壞。一就記德有忘。一因推論有謬。此豈所論於別身之魂哉。由此而知。離身之靈魂。莫不存屬明習熟矣。

駁 在此世少善者。其學識或較勝於多善者。今謂離肉身之靈魂。尚存習熟。則後世少善人之分位。或較多善之分位尤高。豈其然哉。

正 論肉身之長短。少善長於多善。不足爲大美。則論少善之學識。較勝於多善。何足爲大美乎。此少少美好。較善人後世所得多多美好。豈能及其萬一哉。

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

駁後世靈魂由天主所賦之知而知也。如云今世所得之學尚存。則同類之兩模。將並在一底。豈不有悖于理乎。

正兩知非同類。則並在一底無碍。

駁亞利名理探云。習熟乃難易動之如何矣。但因疾病等變知識消亾者有焉。夫在世之變。莫大乎靈魂之別身。則謂習熟死後不壞。余不信也。

正此駁惟論在覺德之知耳。非所論於在明司之知也。

靈魂在此世所得之作用後世尚存否 六章

經 引亞巴郎對在地獄富人云。爾宜記在世得好。

疏 靈魂別身之後。在今世所得知德之作用必存。然其勢則異。須知於作用所宜諦思者二。一作用之勢態。其類由於其界。一勢態由作德而知。如見石。既由石像在目而見石分明。又由目德也。靈魂別身之後。既具存靈像。而勢態不同。如前章已明。則因今世所得之靈像。固能知物。而知物之勢態不同。即非反顧形想。惟因所宜別身之勢之知也。故須云靈魂在今

世所得之知。後世仍存。惟勢不同耳。

駁 亞利克巳學云。肉身巳壞。靈魂無復記。復記非他。乃思想合身。時所得之知也。以此則知靈魂別身之後。不得存在世所得知識之作用矣。

正 亞利惟論係覺司記德。而非論係明司記德。如前論巳明。見十九卷五論六章

駁 靈魂別身之後。所具之靈像。較合肉身時。彼必不强於此。乃合身時非反顧形想。固無所知。則別身之後。非反顧形想。亦無所知。然謂由此世所得之靈像

知物萬無是理。

正 靈魂在今世在後世。知物之勢各異。非由各異之靈像。乃由靈魂在今世與在後世分位各異也。

駁 亞利克巳學云。習熟所發之作用。固肖其所由之作用也。在此世所得知識之習熟。由明司反顧形想之作用。則習熟不能發他作用固矣。但此作用不宜離身之靈魂。則靈魂別身。必不存今世所得之何作用也。

正 習熟所發之作用。肖其習熟。惟就作用之類。而非

就行爲之勢也。蓋非樂義德因得義德之習熟。乃由行義德之作用。因得義德之習熟。所以樂行義也。

凡所之相距能阻別身魂之知否 七章

經 載在地獄富人遠見亞巴郎聖人。則所之相距不阻靈魂之知。

疏 依靈魂身後知子一。由脫於形物像之說。則所在之距阻當其知。誠然。蓋必須或覺物有所行爲於離身之魂。或離身之魂。有所行爲於覺物也。如此必須限定之相距矣。然而此論非也。蓋脫靈像於覺物。由

於覺司與他覺德。非離身之魂所有也。蓋靈魂離身而知特一者。非由覺物。乃由天主靈光賦之靈像主賦之光遠近皆均。以故所之遥隔無所阻於靈魂之知矣。

駁 物就所相距者。就時亦相距。時距遥必阻靈魂之知物。緣靈魂不能知未來之事故。則所在遥隔豈不阻去世靈魂之知哉。

正 未來就時相距之物。非屬見在之有。故就本有不屬見知也。緣離於有者亦離於見知故就所在相離

之物。因屬見有。而本然見知之物也。所距豈與時距同論哉。

別身之魂能知在此世之事爲否 八章

經 論棄世之人。曰不知其予爲貴耶。爲賤耶。

論 論性然之知。去世之魂。不知此世所爲之事物矣。此端由前論而證。蓋去世之魂知特一者。或因何知識之迹與作用。或因天主之命也。去世之魂。因天主之命。而由其本有之勢。必離距我等。惟交通於諸脫身之魂。而此世所爲之事物。彼則不知焉。厄栽畧聖

師云。棄世之魂。不知活人之事。蓋神命與肉命相隔。如形物不與非形物同宗。則亦不同見知也。奧定亦云。棄世人之魂。不與在世人之事。至論享真福之魂。厄峩畧與奧定聖師似各異。厄峩畧以爲知世事。奧定在疑似之間。因其母在世常慰以善言。去世不然。故疑之。但奧定別論又云。別身之魂。與天神相似。乃天神知世事也。則厄峩畧所云。當與奧定無異。以此可知奧定所云。享真福之魂不慮世事者。由其至合順天主旨而然也

駁 別身之魂。云不知世事。則不與其事矣。然而實與世事。經引地獄富人祈求亞巴郎以地獄之苦。指示其昆仲。以免墮落焉。曰余昆仲有五人云云。由此知。去世之魂。莫不知在世事也。

正 我等在世者。雖不知去世之魂之事。尚得而與焉。祈求天主免其煉苦。令早升天。論去世之魂亦然。彼雖不知我事。尚亦能與之。又去世之魂。有知世事者。非由於自。乃由他新去世之魂。或由天神與邪魔。或由天主默啓。此奧定之論也。

駁 棄世之魂顯於生人。或寢或寐。告以現在世事。往往有焉。使非知世事何能然。

正 此由天主特命。許其顯示於人。紀之爲異常之事。或係天神。或係邪魔。託爲死者而死者自可不知也。

首人之受造就靈魂 論第十五

靈魂於天主一體否 一章

疏 此題由前論推知。蓋人之魂屬能知。受知於物具多異司。天主純屬爲無所受於物。至一而無異。則不能與人之魂成一體矣。謂成一體者。此謬由二而發。

古格物家不能超其臆。度者以爲寰宇。惟有形物。而天主爲何形。爲萬形之原始。遂云靈魂與天主一體。次有少超者。則又臆有此無形之體。然在於形物。而爲其模。此則惟天主非形物。然非離形而實爲其模也。從此遂有云。天主爲寰宇之魂。乃如人爲寰宇之分。即是人之魂爲彼全魂（即天主）之一分。惟知落形之物。故由形物而別於神物之品等耳。此等說之悖理。前論已悉。（見首卷三論一章之七）故謂人之靈魂與天主一體。亦悖於理。

駁 謂人之魂非於天主同體。似拂經旨。論天主造人曰。天主造人由泥土。而噓之以生命之氣。凡噓必由本體而發。何物焉。則人魂一體於天主固矣。

正 經所謂噓。非屬形噓也。蓋造神物即謂之噓。且觀今人有噓。非發本體之。何有。乃惟發屬本體之外物耳。

駁 凡爲有而絕無殊別。固爲一物也。天主也。靈魂也。皆爲有而無殊別。云殊別乎。則因何殊別而別。是爲屬合成之物矣。今既非合物而無別。則天主於靈魂

爲一物明矣。

正 切然論殊別。必因何殊而別。信然是凡殊別必屬合成。緣其一分爲宜。一分爲殊故。持此義。則殊別信爲異矣。然殊別雖爲異。豈凡異皆殊異乎。此論見於亞利超形性學。蓋純物自爲異。而非因所以合成之殊而殊。比如人與馬。因推論與不推論之殊而殊。推論與不推論。豈因何他殊而殊哉。

靈魂從無而受造否 二章

經 謂天主從無而造人。爲天主之相。人就靈魂爲天

主相。可知靈魂從無而受造。

疏 靈魂從無而受造固矣。一切覺模皆不然。蓋受生既得爲有者之道。則物受生之勢態。乃就得有之勢態也。物正切爲有。因得自在之有。故惟自立者正切且眞謂有。如白也者。非有惟爲有者所以爲白。因而白也者謂之有。亞利超形性學云。依賴稱之爲有。不如稱之爲有者之有。一切不自在之模盡然。故凡非自在之模。不能正切謂之受成。謂之受成。因合成者受成也。乃靈魂自在之模也。是宜爲有與受生矣。而

必不能受成於何預在之形。否則將爲形物。又不能受成於何預在之神質。否則將神體互相變。則須云。靈魂惟從無而受造焉。

駁 具何質。則由質而成焉。靈魂非純模。必具何質。則受成於質。何謂從無受造乎。

正 靈魂之本元。即當質也。而其爲通有。即當模固然隨其本元也。緣爲有即模故。設使靈魂合成於何神質。有一士云然其理亦然。蓋彼質如天質然。非向他模。如不。則屬滅之體矣。是知靈魂非由何預質而受成。

駁 凡質物之模。由質而發。蓋質既屬能。則各模屬能。而預在於質也。靈魂爲形質之模。由其限解而知。則靈魂由於質能而出必矣。

正 模發於質能之義。非他。乃先屬能現受成也。但靈魂之有。非係於形質。乃具自在之有。邁越形質之量。如前論已明。見二十一卷論二章 則其受成。非出於質能也。

靈魂徑受造於天主否 三章

經 載天主親噓生命於人。

疏 有云。天神就因天主之能而行。以造成靈魂。此論

悖理與聖教。蓋前章已明。靈魂從無而受造。而前論見十卷一論三章又明。惟天主從無而造有。緣惟元作者能以無何預而行爲故。凡一切次作者。必須何有。由于何元作而行爲也。由于何預有而行。即屬變化之行爲矣。靈魂非因何質之變而發。則靈魂徑由天主受造無疑。

按神物秩序。較大於形物秩序。聖第阿尼削云。形物由上物而生。則靈魂由天神受造。又物終應厥始。天主乃物之始終。則物之出於其始。須與所由以歸終

者相應也。夫下物之歸於終。由上物使然。第阿尼黑云然。則下物之出爲有。由上物即天神也。又亞利超形性學云。能造其相肖係全備之物。形物能就本類造相肖者。何況天神而不能造靈魂哉。夫天神之非較弱於形物固矣。

正 形物之造。其相肖與其屬下。而且下由上而歸。一切皆屬變化。即原由於他有而有之成。非爲從無而有之成也。

靈魂受造在肉身之先否 四章

聖多瑪云。本模受成在於其本質。靈魂爲肉身之本模。則受造在後於肉身矣。

疏 天主造物之初。置物於全備之位。必就各物之類得所宜焉。靈魂惟就合肉身而得性然之美成。若云先造靈魂後造肉身。則靈魂先不得其所宜矣。豈理也哉。

駁 造成之工在先於賁飾。與分別之功。如前論已明。見十六卷五論一章 靈魂從無而受造。肉身受造乃在第六日。此賁飾之終也。則靈魂之受造。似在肉身之先。

正 靈魂若自成全類。則另受造可也。乃靈魂性然爲肉身之模。其非自成全類。而於肉身受造固矣。豈另受造哉。

駁 人魂之肖天神。較肖蠢類尤近。天神之受造。或先於形物。或與形物同時。而人之肉身受造在第六日。即蠢類受造之日。由此推知。靈魂受造。必在肉身之先。

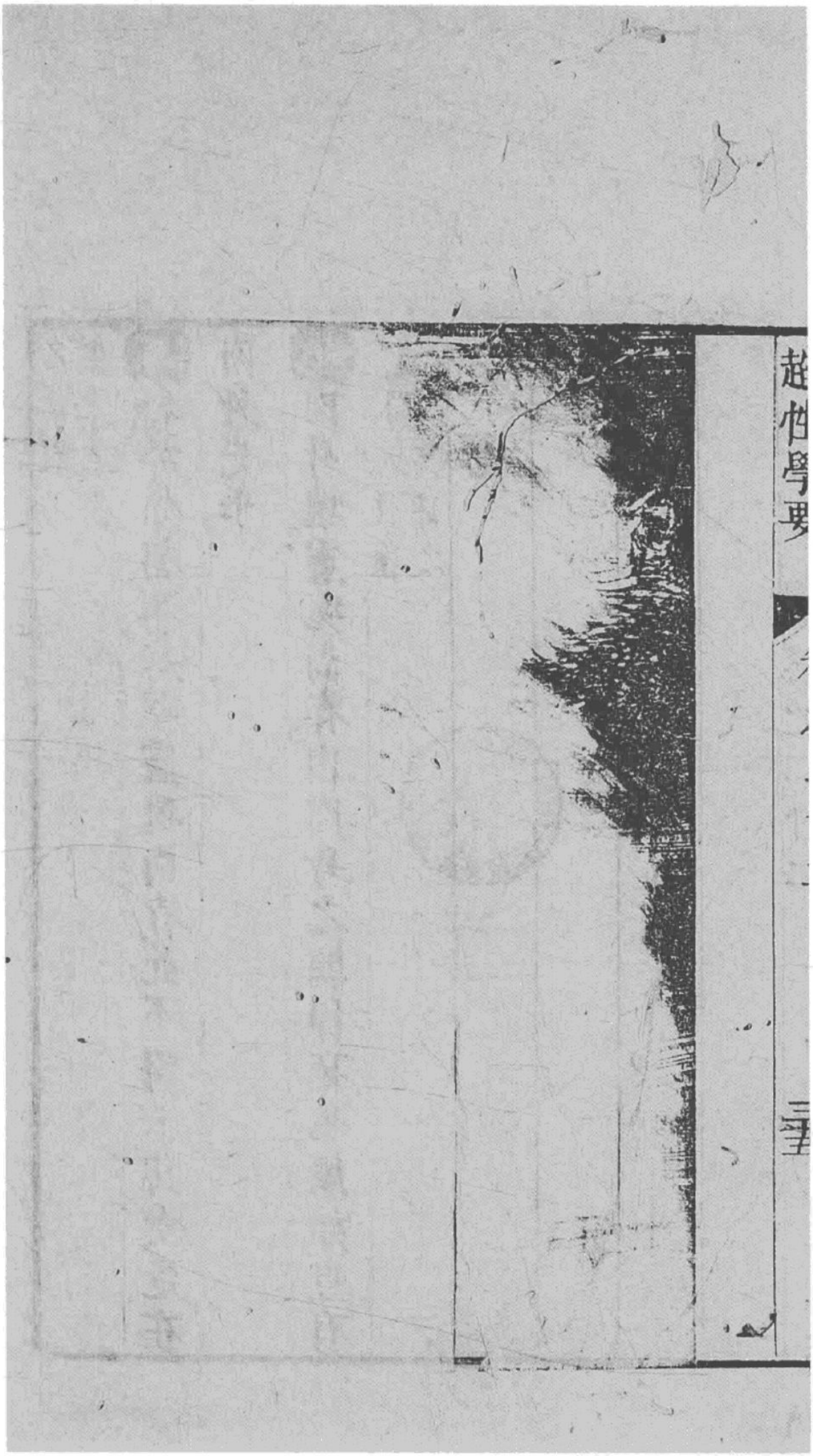
正 靈魂若自成類。則肖天神較肖蠢類尤近。信然。但就爲肉身之模。則係蠢類之宗。爲模原始耳。即靈魂在生覺

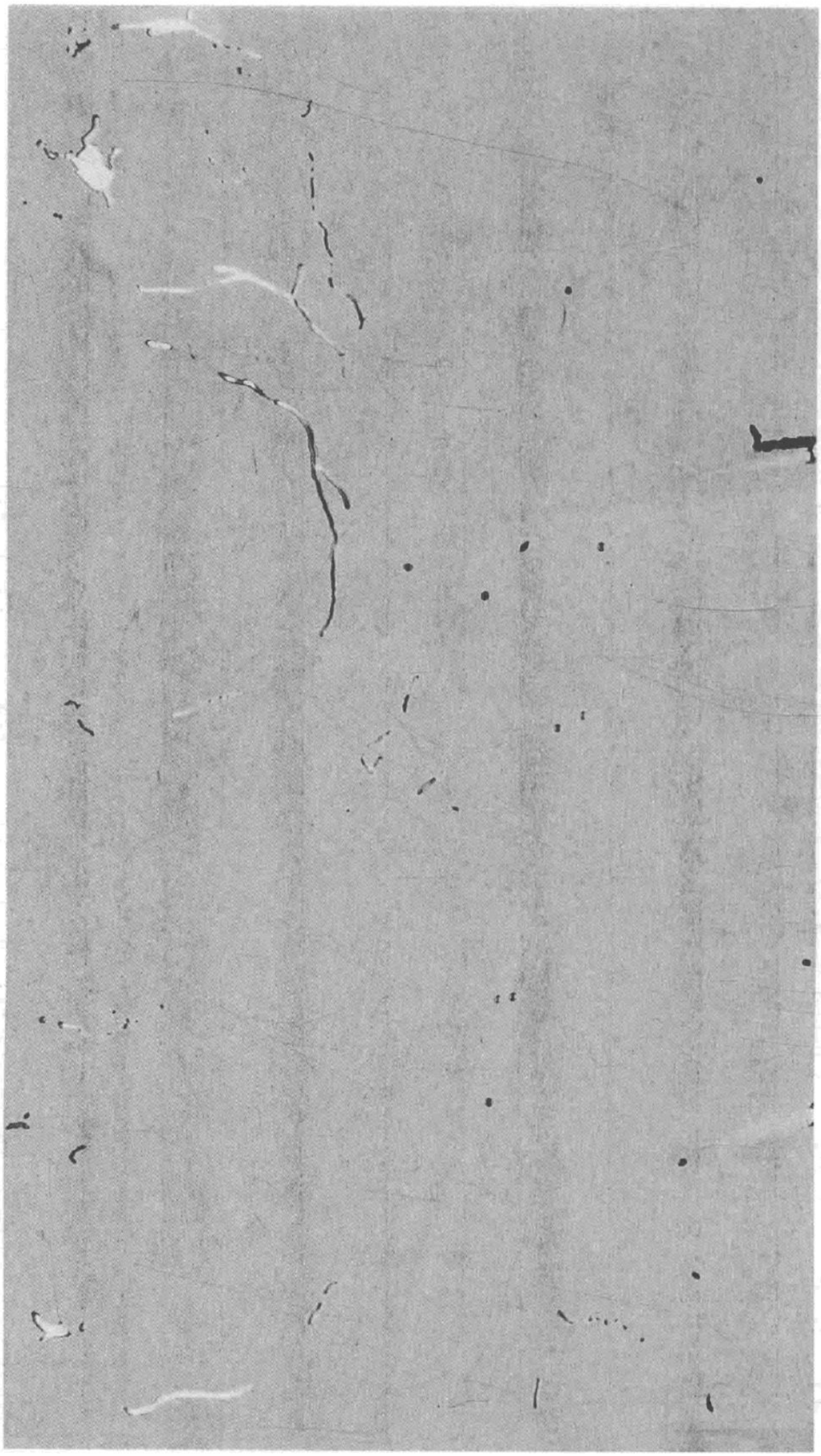
之倫。而爲生覺之模。

駁 終於始相稱。身壞靈魂尚存。此不明示其受造在肉身先乎。

正 肉身壞。靈魂尚存。由肉身之闕。即死也。厥始豈有此闕哉。後論詳之。

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA


超性學要



超性學要

論首人受造

卷之二十三 二十四

8. Volum:
Tom: 1. D. Thomas de
Creatione, et Statu
primi Hominis. p. P.
Lud: Bugliwn. S. J.
Ot. 26.

超性學要第一大支第六段目錄論人肉身

卷之二十三

首造成之一人就肉身論第十七

首人之肉身由泥土受造否 一章

首人之肉身徑受造於天主否 二章

首人之肉身具相宜之情勢否 三章

首造成之一女論第十八

首女受造在肇萬物之時否 一章

首女徑受造於天主否 二章

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA

首一人肖天主論第十九

人具有天主像否 一章

天主像在蠢類否 二章

天神較人類更肖天主否 三章

天主像在各人否 四章

人具聖三之像否 五章

天主像在人惟因明司否 六章

超性學要第一大支第六段 論人肉身

卷之二十三　極西耶穌會士利類思譯義

首造成之一人就肉身論第十七

首人之肉身由泥土受造否一章

經曰。天主由坭土造人。

疏天主妙有備全。則於受造之物。就各物之量。以備美成各異。夫天主之全備。在以其至純至一之有。自含萬物。而無絲毫之湊合。如此一之所以然。以其一德。預含多異之效。然天神通達天主美成。就其受造

萬物之知。莫不於其明達。人通達天。主美成。不及天神之美。惟萬物之知湊合於其明悟。但觀其體與用。可謂合成於萬物焉。就靈物論人。則具靈魂。就天體論人。身之質均平。而至遠於敵。與天體同。就四元行論。上則具火氣二行之德。生命因熱即火。因濕即氣而存。下具水土二行之體。其分多於火與氣二行。不則。其質不得均平。緣下行之德。較弱於上行故。故謂人體由泥土成信矣。夫人合成於萬物如此。則稱人爲小天地。豈不宜哉。

駁從無造有。較强於從有造有。緣非有視現有。較遠於視能有故。受造者中。人爲至貴之有。天主之德能。宜莫顯明於造人。乃由泥土造人。不如從無造人。而天主之德能爲更明顯也。

正人身之質。如從無而受造。豈不更顯明天主之德能。然而人在形物靈物之中。肉身須相稱於下形。則造由四行爲宜。

駁諸天上體。較至貴於下域諸體。人身受模於靈魂。是至貴之屬也。則以泥土。不如以天質成之爲宜。

正 天體較下域諸體。直然貴固矣。但論靈魂所以施用於肉身。則不宜於天體。蓋靈魂由覺司知物。而覺司屬有變。天體屬不變之體。以有變受成於不變。非其宜矣。

駁 火氣較貴於水土。以其體爲精微也。萬形之中。人身爲貴。則人身以土合成。不如以火氣爲宜。

正 火氣之德較水土更强。設使人身具火氣多分。則火氣全攝歸諸物於已。而人身之情勢不得均平。觸司無由善施本用矣。蓋觸司所以能施用於敵情者。

由其能受敵情也。彼絕一切敵情。如眸子。自無色而視諸色。此非所論於觸司。觸司成於四行。四行互敵。故能覺四行。若令偏歸於火氣。則情勢失均。而覺四行之作用。豈得備全乎。

駁 人肉身由四行成。何謂獨由泥土成乎。

正 泥土具有水與土之膠合。經不指火氣者。義有二。一因人肉身多具水土。少具火氣之分。如本疏已明。二聖史陳設萬物之受造。以顯示愚民。火氣非愚衆易覺之物。故闕之。

首人之肉身。經受造於天主否。二十一章

經曰。天主由泥土造人。

疏首人之肉身。徑由天主。非由受造之德受成。固矣。古有云。在形質之模。由無形之模而發。亞利駁之以二。一則。模非本然受成。惟合成之物。本然受成。如前論已明。見十六卷第一論四章一則。作者與受作者相肖。則無形之模。何能造有形之模哉。緣在質之模。因合成之物而受造故。夫惟在質之模。乃在質者之模之所以然。蓋合成者。由合成者而受成矣。豈得由無形之模

而發乎。至於天主雖絕形質。獨能從無而造質。因而惟天主能造在質者之模。而非借形模之預有焉。天神不能造何模於質。惟致物種。因而發其模而已。此與定之論也。乃首人肉身之先。未嘗預有受造之身。可以因其德造他同類之身。則首人之肉身。須徑由天主而受造矣。

駁首人之肉身。徑由天主受造。似咈與定天神分排形物之說。首人之肉身屬形。則因天神之功。而非徑由天主受造也。

正 天主有所行於形物。或用天神。或不用天神。如死者復活。瞽者得明等。越性之事。此非天神所能。而今謂由泥土造首人身。此正越性之能也。但天神於首人之肉身。亦將有何行爲。蓋世界末日。衆人盡復活。天神收聚死人之灰。則并及首人之肉身矣。

駁 凡可以受造之德能成者。何須徑由天主之德乎。人身可以受造之德。即天德而受造。蓋如生覺中有朽質。借天德之作爲受造。如蛙蟲等由天德生人身何獨不然。

正 天德有何行爲於人身也。亞利形性學云。人與日

由質而生人。然非謂人全由天德生也。天德由相稱之質。雖足以生何生覺。豈能生全備之體。卽因種而生之生覺哉。緣生全備者。較不全備須多物故。

駁 由形質生者。必因質有何變而生。而凡屬形之變。由天動爲萬動之元而發焉。首人之肉身。旣由形質受造。則謂天體有何行爲於厥造。豈不宜哉。

正 天動惟屬性然變易者之所以然。非性外之物。如死者活。瞽者明。惟由天主德能者之所以然。今首人之肉身由泥土受造。此非因性之變化。乃由天主之

德能者也。

首人之肉身具相宜之情勢否 三章

經曰。天主造人直。

疏因性諸物。由天主之藝受造。故可謂之天主之制物。凡匠於所制物圖致相宜之情勢。非求美觀。務相稱於其所爲而已。如鐵工作鋸。制之以鐵。乃爲相宜若以玻璃。雖曰美觀。工弗取也。緣此美有礙於其向爲故。天主造物亦然。賦本然之情勢於各物。令與其向爲相稱。而人身之切向靈魂與其作用是也。緣質

爲模。而器爲作者之作用。故。故天主制人肉身。具相當之情勢。向此靈魂。及此作用。並相宜。且人身似有何弊。而弊由其質。必也。肉身須之。蓋肉身得於其靈魂及作用相宜。須有此質也。

駁 蠢類中。人爲至貴。故凡本然宜生覺者。卽動卽覺之性。人身宜具之全備焉。然而蠢類有動。較速於人。如諸鳥有見聞。較明於人。如鷹犬。由此則知人身所具之情。猶爲未當也。

正 觸司爲諸覺根。人之所具。較全於一切蠢類。因此。

人身豈得至均至平之情勢也。又吾人內覺德邁越一切蠢類。如前論已明。見十八卷第三論四章因而外覺德有不及蠢類者。其勢宜然。如人臭司。較弱於他生覺。由人具大腦。一以易行內覺德之作用。須之以發知識。如前論已明。見二十一卷第十論六章一以人具熱多分。乃得直立。而又以腦之冷。調心之熱。腦大而冷。有阻臭司。緣臭司須乾。故是知人之見聞。較弱於蠢類。是亦覺德有所阻也。而覺德之有阻。由人身具情勢均平。使然矣。速動不如禽獸。其理類此。

駁夫全非他乃無所須之謂論人肉身較蠢類之所須更多今鳥獸多備爪甲毛羽護厥身體而人皆無之則何謂人身具相宜之情勢哉

正爪角皮毛多足徵土分多也此豈宜人身均平彖嫩之勢哉然人身雖無爪角雖少皮毛而有代之者內明司外手司以備器械衣服各等所須至便也亞利稱手爲諸司之司又靈魂具有無窮之計策以備所須信有餘矣

駁人之遠於植物較於蠢類更遠矣植物直立禽獸

向地。人身不隨禽獸向地。而隨植物直立。非宜也。

正人身直立。其故有四。其一以便發知識之作用也。蓋人具覺司。不但用以圖存生命。與蠢類同。且又具有知識。故禽獸之樂覺屬。惟就飲食與傳類。而人樂覺屬。就本然之美。此其所以異也。覺司最顯於面。蠢類面向地。惟覓飲食爲宜。人面向上。五官皆有大用。而視司較睿於諸司。察示物彙多殊。周觀上天下地一切。而取其眞實焉。其二以便內德施本作用也。內德稍成於腦。腦上向乃利施用。不則碍矣。其三以手

足得正用也。人身非直立。則手爲前足。而手之利益。以應多功者。豈不悉置無用乎。其四以便話言。人非直立。而手爲前足。則將覔食以口。口宜長。脣與舌宜粗且硬。以避外害。如禽獸然。此豈不全絕話言爲明悟之本功哉。且人身之直立。亦與植物之直立相反。人身上分。卽其首向寰宇上分。而其下分向寰宇之下分。人身準於寰宇之方位。是爲至貴矣。植物之上分向寰宇之下分。其根卽其口。而其下分向寰宇之上分。禽獸則在人類植物之中。彼所取飲食之分。乃

其上分。而所由出穢濁者干分也。

首造成之一　女論第十八

首女受造在肇萬物之時否一章

經載主曰。不宜人爲孑。宜造肖巳指首男之佐。即女人

疏女受造以佐男。非因作何工。緣女輔男。工不如男輔更宜故。謂佐男者。蓋指傳類。乃觀具魂之傳類。其勢各異。具魂者有在巳無傳類之作德。惟由異類之作者受生。凡植物與非由種生覺者。惟由合宜之德。因天體作德而發是也。具魂者有作受二德并合。凡

植物因種而生是也。葢植物生命之首功。即生物。故生物之作德。與受德時相合矣。具魂者有全備如雄宜作德。雌宜受德。此生覺自傳類外。尚有高貴之功即知識。故授受二德在人。宜更分別。而女宜另受造於男。惟傳類之時合一焉。故經既紀首女受造隨云於一體將爲二。

駁 亞利生覺論云。女非他。乃闕男。萬物受造之初。豈宜有闕。必也首女受造。非在肇物之初。

正 視物某性。女爲闕男誠然。葢在男作德惟意生肖

已爲全成之物（即男）而生女。此或由作德微衰或由資質不備或由於何外變。如由南風屬濕然。而視物全性。女豈爲闕物哉。性者之原意生女爲傳類也。而全性之意。係關天主爲全性之所以然。則是天主之造性。不但生男又生女云。

駁 人類爲他人屬下。始於方命。蓋女人得罪後。主諭曰。爾將屬於男人而下之。聖額我略曰無罪則無上下。人皆均。然而女人較卑於男。必性然之事也。與定不云作者貴於受者乎。

正 屬下之義有二。一指屬役。主人用役以利己。此在方命之後誠然。一指臣下。君用臣以利臣。此在方命之先。必有之。葢非更知者御少知。則寰宇之美序。在人類。何由顯哉。所云首女性然爲男人屬下。正指此義。緣男人意旨性然較明於女人。故所云方命之先。人類皆均。此殊不然。後論詳之。見二十四卷第二十三論三章

駁 罪端宜絕。天主預知女人將爲男人所以得罪之緣。則不宜造女人。

正 天主若絕人諸凡得罪之機緣。則寰宇不得爲全

成而有闕矣。天主豈因私善好。除公善好哉。且夫惡轉爲善。益愈顯天主之善好云。

首女徑受造於天主否 二一章

聖與定云。天主爲全性。所以爲自在者。所以然則惟天主能由男人之肋造成女人之身也。

疏 前章已明。見二章 物類性然之生。即由限定之質而生。夫人類性然之質。即父母之精也。故人性然不能由他質而生。惟天主爲造性之原始。則能於物性然之外生物。由土生男。由肋生女。惟天主則可。

駁凡同類之特一。徑由同類生。豈由天主生乎。女人之受成固由男人也。何謂徑由天主。

正此惟論性然之生耳。首女受生。非由性然之生。故不同。

駁與定云。形物由天神而制。女身由形質成。則受成非由天主。乃由天神也。

正與定別論云。天主造女人之身。其用天神之功。與否。未知也。乃論男人。天主不用天神之功。由泥土造之。論女人亦不用天神之功。由男人之肋躬制女身

也。又何疑乎。

首一人肖天主論第十九

人具有天主像否 一章

經曰。宜造人爲我儕像。

疏曰。與定云。有像。卽有肖。而有肖未必卽有像。準此肖則入像之義。而像尚有所加於肖者。乃所加。卽從何而取也。緣謂之像。因法何物故。如甲蛋雖肖乙蛋。而與之均。乃甲蛋非取法於乙蛋。卽乙非謂爲甲像。夫爲均非入像者之義。與定云。非凡有像。卽有均。試驗

人像發由於鏡。豈與本人均哉。惟全像則然。緣原則所具之物。無一物少於其像故。今人必有何肖天主。發於天主爲其原則然。非屬均之肖。葢原則超受則者於無窮。故謂天主像在人而不全云。

駁 經重責人曰。爾等令天主孰肖。或與之何像乎。準此。則人無具天主像。

正 經惟言人制之形像。故特云與之何像。豈言天主印於人之神像哉。

駁 夫爲天主像。切係天主首子。經稱天主不可見之

像。乃萬受造者之首子。準此。則豈以像加於人類哉。

正受造諸物者之首子。乃天主全像。全設其所爲之像。故經稱首子爲天主像。而未嘗稱依其像造人。以肖天主。但有謂之其像。而不及全肖。有謂之依其像而受成耳。天主全肖。既在與其體同一。故天主像謂之在於其子。如國主像謂之在於其子。爲與其體同一。而其在他人非與之同體。如國君像在於銀錢然。此與定論也。

天主像在蠢類否 二章

聖與定云。人超蠢類者。因其靈性爲天主像也。則不具靈性。非爲天主像。

疏 非凡肖發出於何物。卽謂之其像。葢有肖物。惟就公與何依賴者。不因而爲其物之像。如蟲之發於人而與之同宗。卽生此豈得謂人像乎。又如甲白之肖覺乙白。不因而謂甲白爲乙白像。緣白乃多依賴之公依賴者故。具像者之義。須就類而肖。如國君之像。在厥子然。或須就何依賴爲類者本情。且就形像而肖。如人像謂之在銅然。夫屬類之肖。就物之末殊而視

也。末殊即某甲所以別於凡非某甲。如人別於凡非人。惟因推論是推論即爲人類之末殊。今受造者之肖天主各異焉。有汎然。即就有有。次就有活。又次就有知識。就知識肖天主。在受造之物爲最近。

與定云然。由此則知惟受造靈性者。本然謂天主像矣。

駁 肖物愈切。愈近爲像之義。第阿尼削云。受造中太陽之光。切肖天主善好。則不但屬靈者。即不屬靈。亦具天主像也。

正 聖第阿尼削以日光比天主之善好。就其爲物之

所以然。而非就本性之貴也。夫具像者之義豈視屬所以然乎。惟視屬性之貴耳。

駁 物具善愈全。愈肖天主。全寰宇具善。較全於人類。蓋物雖一一爲善好。不如齊一之善好更爲善好。經稱之爲然。則不但人類。又全寰宇具天主像也。

正 寰宇具善。較全於受造之靈性。論善之廣且申誠然。論合一且約。則天主像在靈性。較肖於在蠢類也。緣惟靈性能容至善。卽天主。故又答。凡別分以分。非視其全。惟是他分也。今所謂惟靈性爲天主像。非除

全寰宇。惟除他分而已。

駁 波厄爵云。天主於其性之神妙。具寰宇。而因其所具之像制之。準此不但靈性。又寰宇亦爲天主像也。

正 波厄爵取像。就肖之義。惟因受制之物。肖彼在匠者像。準此。凡受造之物。就其由彼在天主之則。謂之天主像。今所論像。乃惟因性之肖。即萬物就爲有爲生活爲知識。以肖最初有最初生活最初知識天主云爾。

天神較人類更肖天主否 三章

聖額我畧云。天神謂之相肖之號。因天主像之銘於天神。較於人類爲更明也。

疏 論天主像。其義有二。一汎。一切。切惟指靈性者。視此義天主像在天神。較人類尤肖。緣靈性在天神。較全於人類故。如前論已明。見十三卷第十二論六章 汎指何倣倣視此義。天主像在天神。不知在人類更肖。一則人由於倣倣天主由天主。天主子由天主父 一則人之靈魂全在全身。全在身之各分。於天主全在寰宇。全在寰宇之各分。文相倣也。然論天主像之本義。豈視此哉。惟視

因靈性之肖耳。故視因靈性之肖。天神較人。既愈肖天主。則須云天神直然而人因何肖天主矣。

駁 受造之物。就靈性謂之天主像。靈性之爲物不減不加。緣非屬依賴之物故。既無容加減。則何謂天神比人更肖天主哉。

正 凡屬體之物。不加不減。非此類之體。與彼類之體非更多之謂也。惟謂無有此一之特一。或通本類者多。或通本類者少耳。不但同類之特一爲然。即非同類者。亦不容加減焉。

天主像在各人否 四章

疏 人因靈性爲天主像。則因人之靈性能至倣倣天主。故人至爲天主像也。天主自知自愛。靈性因而至倣倣之。故天主像在人有三。一就人固然能知而愛天主。此在衆人皆然。二就人超然能知愛或現知愛天主。而不全。此因聖寵得之。三就人現知現愛天主全然。此因永福得之。經註曰。主爾面之光。已印我等。分有三像。一曰受造。二曰救贖。三曰相肖。首像在衆人。次像在善人。三像在享眞福之神聖。

駁 謂天主像在各人。與經不合。經曰。男人乃天主像。女人乃男人像。

正 男女就像之首義。即就靈性者。俱有天主像也。經已云造人爲天主像。遂云造之爲男女。論次義。天主像在男而不在女。蓋男爲女人之原始與終向。如天主爲萬物始終。故經已云男人爲天主像與榮。遂指其故。曰男非由於女。乃女由於男。而男受造非爲爲女。乃女爲爲男也。

駁 論天主預簡人。經曰。攸預知。即預選之。令彷彿厥

子之像。由此推知。非凡人爲天主預選。則非凡人具天主像。且人因罪惡不肖天主。則失天主像矣。

正 論因聖寵與眞福之肖誠然。今惟論因性之肖耳。

人具聖三之像否 五章

經 曰。宜造人爲我儕像。聖意刺略註云。此卽指人具聖三之像。

疏 前論三位云見九卷第十二論二章三位之別。惟就原來。卽就原來之互視也。物原來之勢態各異。卽就物性之各異也。具魂與無具魂生覺與植物。其性各一。是知

三位之別。即就宜天主之性也。故就倣倣天主具天主像。不但不除聖三之像。且相因而有焉。由此知吾人就天主性。並就三位而具天主像也。緣天主位三而性一故。

駁 像之爲物。引人知識彼爲像之物也。云人就三位具天主像。而人因本明能自知。則亦將因本明知三位。然前論三位。非人所能明。則何云人具三位像乎。

正 天主像在人。陳設天主不全。與定云。吾人所具之三一。至異於天主三一。在我等具之三一。謂之信。不

如謂之見。在天主三一。謂之見。不如謂之信。

駁 爲像之名稱。非宜各位。惟宜天主子也。奥定三位論云。惟子乃天主像。今云就位人具天主像。則人非具諸位之像。惟具子之像耳。

正 有云人但爲子像。奥定舉兩端斥之。一曰父子之體一也。人肖子。則并肖父。何謂人但爲子之像乎。二曰經引天主父。曰宜造人爲我儕像。若云人但爲子之像。則天主父向子。宜曰爲爾子即像矣。須知天主造人爲其像。義有二。一指造成之界。如云宜造人如此。

可爲我儕像。一指則所以然。如謂此書出於彼爲其法則。準此。則天主像卽天主體。謂之像沉然。卽因像指則也。又說天主體謂之像。就此位法彼位也。

天主像在人惟因明司否 六章

疏 受造諸物。因何卽就迹者之義。而惟靈性就像者之義。具有天主肖。夫靈性超越他受造物。惟因明司。靈性具天主像。亦惟因明司。而人所具他諸分。則惟有迹之肖而已。欲明此理。觀迹與像。其陳設物勢各異。葢像之設物。就類肖。見二章如子設父像者父子同類也而迹之設

物就效之勢諸效之設其所以然不及類之設所肖如生覺之遺印謂之生覺之迹灰謂之火迹而地荒謂之敵兵迹此等豈可謂像哉惟謂之其效已耳今具靈與無靈之物皆肖天主性體并肖天主聖三然而各異具靈者就類肖而無靈者就迹肖蓋論具靈者不但因爲有爲活且又因知識倣傚天主是則設類肖而他受造之物無知識惟有何知識之迹由於作所以然之明司豈類肖此哉論具靈者之肖聖三蓋聖三就言由於父原來就言與愛由於父及子原

來而別。受造之靈性。就具有言由於明司。而愛由於欲司。是謂就類肖陳設聖三也。無靈之物。無言之始又無言與愛。惟顯何迹出於作所以然。蓋無靈者。就其體爲如何。爲限界。則明著此必由於何始。而其物之類著作者之言。如房屋之模。著工匠之臆。其序著作者之愛。令其效向於好。如房屋之用。著工匠之欲然。皆取迹義設聖三是知人惟因明司具天主肖有像之義。而因厥分具天主肖有迹之義焉。

駁 經曰男人乃天主像。因男人非但具明司。又具他

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

分。則謂天主像在人惟就明司。非也。

正 人謂之天主像。非因其本元爲像。惟因天主像就明司銘於人。如銀錢就具國君像。謂之國君之像然。豈謂人就各人之分爲天主像哉。

駁 爲像之本義。視形物也。形物係肉身。則天主像在人。不但視明司。并視肉身。

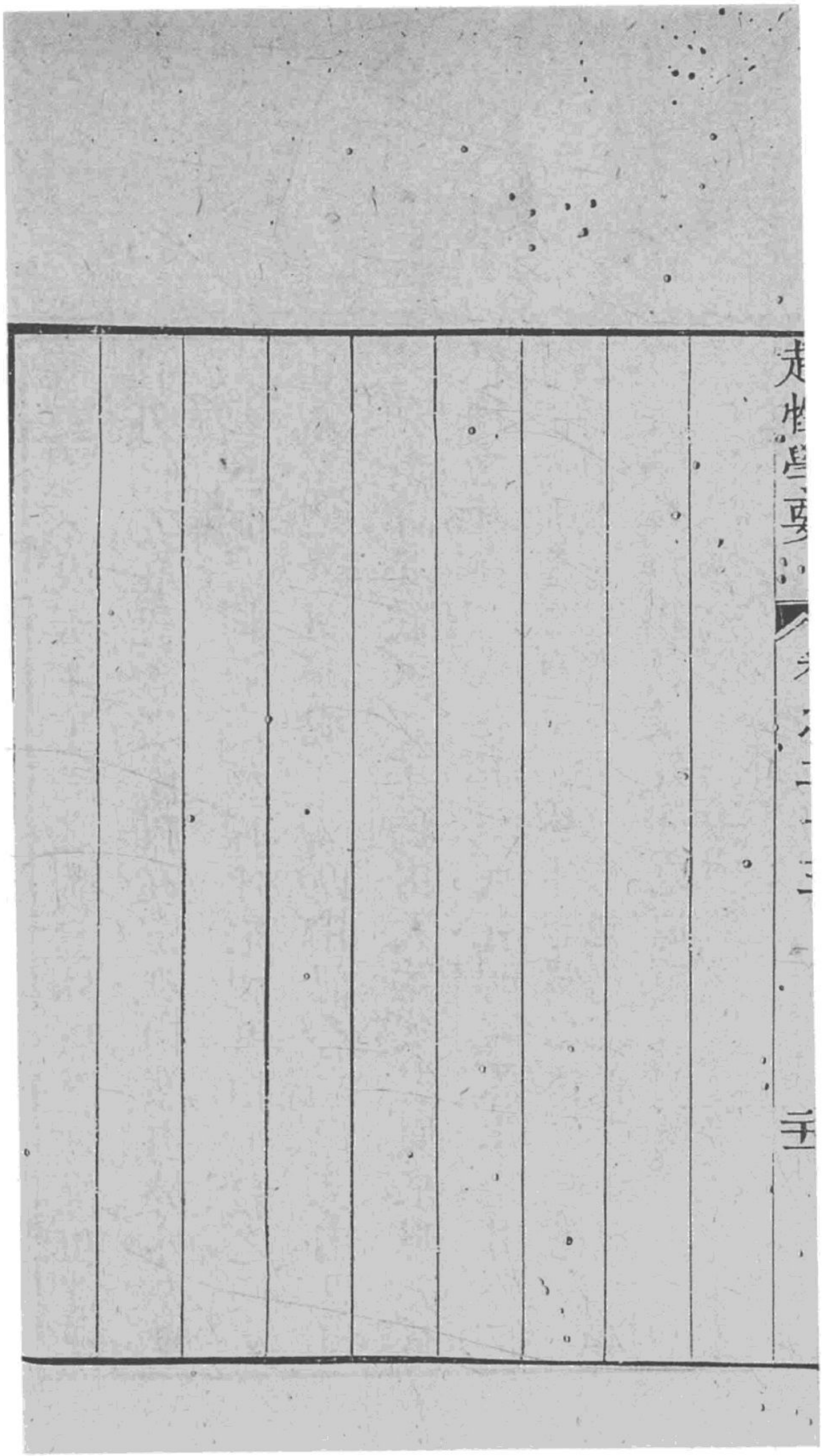
正 天主像在人。雖不因肉身之形相。但因人身在走獸中。獨直行昂首向天。則較蠢類謂之具天主像。與定之論也。此云非因天主像在人身者。乃因人身之

形相。係就迹義。陳設天主像也。

駁 與定云。吾人具有三視。屬形一。屬神即想二。屬明司三。既就明司之視。謂吾人具聖三。亦宜就形與神之視。各具聖三。

正 屬形與屬神之視。皆各具何三。與定云。然蓋形視先有外形體之像。次有視因成形相之何肖印於視司。又次欲德之意。使視司發視用以底於見視之物。神視亦然。先有物像存於記含。二神視即想因成思想之德。受模於其像。三欲德之意。以合二物焉。但此

等三。遠不及天主聖三之義。蓋外形體之像在靈魂性外。而其在記含之像。雖在靈魂內。然由於外。安足設聖三同性同時之妙像乎。形視既由形體之像。又由視者之覺司。神視亦然。既由記含之像。又由思想之德。其不足設天主子。獨由天主父之原來明矣。而欲德之意合二。或在形視。或在神視。各非此由於彼。在形視。欲德之意。非由於外形體之像。與形視在神。神視欲德之意。非由於存記德之像與神視。其不足設聖神。由於父及子之原來。又明矣。



超性學要第一大支第六段目錄 論人肉身

卷之二十四

首一人之分位就明司論第二十
首人見天主本妙否 一章
首人居原正之位見天神本體否 二章
首人有萬物之知否 三章
首人在方正之位能被欺否 四章
首人之分位就聖寵論第二十一
首人受造時即有聖寵否 一章

首人具靈魂之情否 二章
首人具諸德否 三章
首人之功行較弱於我等之功行否 四章
首人未獲罪宜何權論第二十二
首人未獲罪主禽獸否 一章
首人主他受造之物否 二章
人居原正之位皆爲同等否 三章
人居原正之位人主人否 四章
首一人保存本身論第二十三

首人在原正之位不死否 一章
首人居原正之位屬受傷否 二章
首人居原正之位須食飲否 三章
首人居原正之位由生命樹得不死否 四章
人在原正之位就肉身論第二十四
嬰孩居原正之位具全力以動百體否 一章
首一人帶義者論第二十五
人生帶義否 一章
原正時嬰孩初生定於原義否 二章

首一人傳類就知論第二十六

人居正位嬰孩生而知否 一章

人居原正之位嬰孩初生具論理之全用否 二章

首人受造之所論第二十七

地堂爲宜人居之所否 一章

天主置首人在地堂爲用功且居守否 二章

首人之受造在地堂否 三章

超性學要第一大支第六段論人肉身

卷之二十四

首一人之分位就明司論第二十

首人見天主本妙否一章

疏首人就本性之勢未嘗見天主本妙也蓋天主本妙即眞福人既向眞福即不能背眞福緣人本然且固然趨福避禍故是故凡見天主本妙者固愛天主永不能背乃首人以方命獲罪則未見天主可知然知識天主較我等高且明必矣須知見天主由本妙

之知。與見天主由受造之知。由受造之知。即知識天主。各一。受造物愈高。愈肖天主。則其見天主愈明。如見人由他物。不若見人由鏡爲明。陳其像然。則由形效見天主。豈若由靈效見之尤明哉。乃今人在世不能得天主之明知。由形物阻之。而非所論於首人也。經論首人曰。天主造人直。其直在下物服上物。而上物不見阻於下物。故首人已見天主。或因本性。或因聖寵之光。不能見阻於外物焉。奥定云。維時天主諭人與諭天神同。以其無易之眞實。照彼明悟。但不及天神之尤高

且明耳。

駁 奥定云。首人善欲所願將必得之。然而所願莫切於見天主本妙。則首人已見天主本妙固矣。

正 善欲固有次序。首人居立功之世。而即時得其報。則非爲有次序矣。

駁 見天主本體。即見天主無所間。而無寓義也。首人居方正之位。見天主無所間。天學大師云。然又見天主無寓義。蓋寓義不免何霧。奥定云。明司有霧。始於首人得罪之後。則當其在原正之位。已見天主本妙

無疑。

所謂見由間者。有二義。其一見某並見某於所由以見者。如於鏡見人。並見人於鏡。其二由所知者。推得所不知者。如由動推知生覺。首人知天主。雖不由第二。不免由第一義也。蓋首人不須由何形效知天主。乃齊一於靈效知天主也。又見天主由寓義之霧。復有二義。其一指受造之物擬天主無窮之光。似爲霧然。持此義。謂首人知天主由寓義亦可。緣首人知天主由受造之效故。其二指隨罪之霧。即人因世霧。

阻其知物之知。持此義。首人謂由寓義見天主不可。緣首人方命之先。無世霧阻之故。

首人居原正之位見天神本體否二章

聖多瑪云。首人之靈魂。與今人之靈魂同。今人之靈魂。不能知離形之體。則首人之靈魂。亦不能見天神之體也。

疏 人魂之分位可分有二。一就本性之異勢。視此者。靈魂離肉身與合肉身。勢態各異。一就存本性之勢。或壞或否。視此者。靈魂方命之先。與方命之後。勢亦

各異也。首人之靈魂方命之先。且成且治肉身。與今人同。經論首人曰。人受造爲得生命。卽畀生覺之命於肉身。但首人具不壞之生命者。由肉身全服靈魂。而無有所阻耳。夫靈魂今在此世。因生覺之命且成且治肉身。凡所知識必宜反顧形想。卽首人知物亦然。今依知識之勢。據第阿尼削論靈魂之動。析有三品。一由外物知已本性。二由此知知上德。卽天神。三由此更上而知萬有之至美好卽天主。論首品。卽由外物知已。而靈魂之知識乃得成焉。緣靈魂之知識。

於外物有性然之相因故。如前論已明。見二十卷第十論五章是由外物之知。全得知我明司之作用。如由作用知界。而由明司之作用。全知明司然。論二品。則不得物之全知。緣天神之知甚高。無用形想故。彼靈魂自知之知。豈能引伸以知天神哉。至於三品。則愈不能得物之全知。且在天神。雖自知。不因而得知天主。況靈魂哉。緣天主體妙。超越受造之明司。是首人之知。雖較高於我等。不能知天神本妙明矣。

駁 靈魂在世。不能知離形之體。由肉身之阻。經曰。朽

軀壓靈魂。惟離肉身之後。乃得見之。如前論已明。見二十卷第十四論二章但首人之靈魂。非見壓於肉身。緣首人。如不方命。其肉身不朽故。是則得見天神也。

【正】首人之靈魂。不得知離形之體。非由肉身。乃由離形之體超越其性然之界也。至於今人不得知離形之體。則既由肉身。並由離形之體之超我界矣。

首人有萬物之知否 三章

【經】載首人。命百獸名。與其性相稱。準此。則首人有萬物之知也。

疏循性序。全在先於不全。如德在先於作用然。緣屬能出於其能而爲現者。爲因屬現有故。又物當受造之初。不但爲爲已。且又爲爲他物之原始。故其受造。必全備。必可以能爲他物之始。乃人爲他人之始。不但因形體可即時而傳類。又因靈魂可即時而教且御之也。夫教人必須知識。則首人受造之初。具有教誨他人之智。凡屬顯明諸端。因性宜知之物是也。又治已治人。不但須因性之知。並須超性之知。緣人向超性之終向（即凡係於信德諸端）故首人必具此超性之知。始

於其分位相稱也。至於不能因性而知一切。無關應酬之物。如人之思想適然之未來。各物之特一。如沙石積聚河濱共若干數。此則非元人所知也。

駁 首人所知。或由自得之像。或由性然。或由天主所賦之像也。不能謂由自得之像。蓋超形性學云。此知由於試驗。又非由性然之知。蓋首人與我同性。其初皆如素簡。一無所書。然又非曰主賦像。如云由主賦像。則首人之知。不與我知同類。緣我知由物而得之故。由物而得。即非主賦之像。則原人必無萬物之知。

正 首人之知由天主賦像但不因而謂其知與吾知不同類蓋如耶穌賦目於胎聲不因而謂其目與吾目不同類則首人萬物之知雖由天主賦像何得謂其知與我非同類哉

駁 天主置人在世以進乎知又以進乎德靈魂之合肉身其故爲此乃首人在方正之位必將進乎德並進乎知準此則但謂首人受造之始得萬物之知不可

正 首人將進於知非就知物惟就知物者之勢也先

知惟明之而已。後知乃試驗也。至論進知超性之物。不但就其數。並就其數新受天主之默啟。如天神由天主默照。進乎新知然。所云進乎德並進乎知。此論非也。比如人雖可謂他人進乎知者所以然。不因而謂爲他人進乎德者所以然。則德與知非並進明矣。

首人在方正之位能被欺否 四章

聖與定云。人之以假爲眞。受造之初無是也。惟方命之後則然。

疏 受欺有二。一以僞爲眞。而非決定以爲確然。二確

然以僞爲眞。今有云。首人方命之先。於巳知之物。就此兩義。受欺不可。於不知之物。就首義。受欺則可。蓋以僞爲眞。而非定以爲然。無害於好。且非妄斷。亦無罪也。此說於首人之分位。有所不宜。蓋與定云。首人在方正之位。安然能避罪惡。是絶不容有何愆謬。明此須知。眞旣爲明司之善。是僞爲其惡。亞利克巳學論也。首人明司在方正之位。云有何物之無知。則可。云有何誤僞。則不可。如論首人身體有何美成之無。則可。然非因而謂有何惡也。觀其原位之勢。可明此

理當靈魂服天主時。下物並服上物。而上不能見阻於其下。前論已明。見二十一卷第十論七章明司之向本界。莫非眞實。則其不能有欺必矣。蓋有欺必由於何下物。如由形想等類。此在今人可驗。明悟非受拘時。萬不得誤。誤惟因有所拘。如寢時然。由此推知首人在方正之位。絕不容何誤云。

駁 經謂首女厄禍反主命。爲邪魔欺。

正 首女未方命於外。先起傲心於內。與定云。首女非先內貪高位。必不能被邪魔之欺誑。

駁物愈遠者。視之愈小。性然之事也。目德非因方命而有減。是在方命之先已然。然則首人視物之大小。不免被欺矣。

正設陳何物在人目與其形想識。異於其物之實有。不因而謂首人受欺。蓋其審物必不泥物所見之像。乃惟因理而斷。豈至受欺哉。

駁奧定云。寐時靈魂視物像。如實物然。人在原正之位必飲食也。則必寐也。夢也。則以物像爲實物矣。豈非誤乎。

正 窠時所發之作用。不可歸咎於人。緣窠時無自專所發之用。

駁 前二章已明。首人不得知人之思想。與適然之物矣。或以此等僞語首人。首人豈不被欺哉。

正 係人思想及適然之事物。以此語首人信之。此其信將非確。惟信之爲可而已。何誤乎。此一答也。又答天主既免首人之受誤。必將示其誤。若復駁首人受欺於魔。天主曷不示之。復答曰。首人未方命於外。先有罪於心。因而不得蒙天主之祐庇耳。

首人之分位就聖寵論第二十一

首人受造時即有聖寵否 一章

聖多瑪云。天神之向聖寵。與人之向聖寵無異。天神受造時即有聖寵。則人亦然。

疏 首人受造之初有聖寵。其分位宜然。經曰。天主造人直直云者。明司服天主。下德服上德。肉身服靈魂。蓋惟以服天主。故下德服上德。而肉身服靈魂也。與定云。上分服天主。下物莫不隨之。但肉身之服靈魂。非因性之事。如謂因性之事。則尚宜存於方命之後。

試觀邪魔叛主後。凡係於性者猶存。第阿尼削論也。故上分服天主。非但爲因性。乃超性之恩也。緣未有物效。愈其所以然故。與定云。方命之後。聖寵已離首人。即赧然自覺其裸體。益覺肉身之動。不聽其命。以應其不聽天主之命也。夫聖寵離靈魂。即肉身不聽命。則因聖寵而下物聽靈魂之命可知矣。

駁 受聖寵。須受者之允。而允聖寵須具聖寵。則首人受造之初。非即得聖寵也。

正 司欲之動。非屬連之動。謂首人受造之初頃允聖

寵何所碍乎。

駁 性者之離聖寵較聖寵之離永福更遠緣永福非他乃成就之聖寵故在人既先有聖寵然後有永福則先有性者然後有聖寵不愈當乎。

正 因聖寵之作用乃得永福而非因性之作用得聖寵也豈可同日語哉。

首人具靈魂之情否 二章

聖與定云首人向天主具不易之愛與靈魂之何情。

疏 靈魂之情寓於覺欲善惡乃其向界向善如愛如

樂。向惡如懼如痛。首人在原正之位。無目前。與將來之惡。惟備具厥時善。而欲所愛之善也。則一切向惡諸情。如懼痛等。乃所不容。且並無現今不得而向將來可得之善之情。如過分之慾。惟目今向善諸情之愛。如樂與將得之善。如願如不刺心之望。凡恐可得。或得而不及其時。皆爲刺心之望也。首人在原正之位。則容之。而其勢能與今人各異。蓋各欲諸性所寓在今人不服於理。有時隨之。有時私欲。預阻理。不發正斷。在原正之位則否。下欲則全聽理命也。是首人諸情之中。惟容彼隨理者諸

情耳。

駁 肉身欲神之所反。靈魂之情使然。人在正位者無此。則厥時首人將無靈魂諸情乎。

正 肉身欲神之所反。由靈魂之情咈理也。豈原正之位所應有哉。

駁 靈魂之情。因德行而止。首人德行必全。則全不容靈魂之情。

正 德行備全。非全除諸情。惟制之。如節之爲德。因欲所宜。而務求如何宜耳。此亞利克巳學論也。

首人具諸德否三章

聖與定云首惡即邪魔克首人備貞廉愛諸德者

疏首人居正位備諸德蓋前章已明人居原正者靈魂服天主而下德服理夫德行非他乃良知之何美成以克向天主而下力悉受制於理規也詳見二大支中是首人之分位宜頗具諸德須知夫德有無容何闕如愛如義等首人在原正之位直然具之並發其作用也亦有容何闕而不咈正位者如信德在於不見望德在於未得之事物首人居原正之位不但具之又

發其作用也。德有咈原位者。如悔德慈德。一痛已得之罪。一痛他人之苦。首人居正位者。惟具之而不發作用。蓋設使得罪。必痛。設見人苦。必勉力以除之。亞利克巳學云。修士具耻德。而不發用。即設有醜形必羞云。

駁 德有向克過分之情。如節德之向克過分之慾。勇德之向克過分之懼。人在原正之位。無容過分之情。則無其對之德。

正 節勇二德。克過分之情。乃適然也。即有所遇。則克

之。論其本然向界。惟以此德制其情而已。

駁 德有向克惡之情。如和德克怒。勇德克懼。人未方命之先。無怒無懼。則亦無和無勇。

正 咈原正者之情。惟係惡在已者。如懼如痛等情。若惡不在已。如恨怒邪魔之情則否。係此情之德。首人不但具之。又發作用也。係惡在已。如痛如慈之情。首人但具之。而不發作用。乃德有不但向此情。又向他情。如廉德不但向憂。又向樂。勇德不但向懼。又向敢與望。首人居原正者。惟容廉。就能樂。容勇。就能制。敢

與望。而非就制憂與懼也。

駁 恒心爲何德。首人無恒心。緣得罪故。則首人無諸德。

正 恒心之謂有二。其一就指德體。是指擇居於善之德。首人具之。其一就指德情。是指續而不斷之德。首人則不具之矣。

首人之功行較弱於我等之功行否 四章

聖多瑪云。謂首人之功。較弱於我等乎。則人不方命不如方命可積功也。豈其然哉。

疏功績之幾何。由二而量。一由愛德與聖寵之幾何爲其基。此應本元之報。即永福之報也。緣行功愈用愛。愈享天主故。二由於行功之幾何。此復分有二。一直然。一擬然。如貧人施二文。較富人施二金。論直然之幾何。貧者少於富者。論擬然之幾何。貧者多於富者。此兩功之幾何。應依然之報。即樂受造之善好也。永福具二等報。一謂之本原之報。即見天主本妙。一依然之報。即樂受造之物。今較聖寵以視功績者。首人之功在正位。較我等由切。緣首人厥時具多聖寵。無所阻故。又較直然之幾何亦然。緣具

德愈大。立功愈高故。若較擬然之幾何首人之功在方命之後尤大。緣人力尤弱故。此行小功難。而彼行大功易。兩功相較。則此較彼尤大矣。

駁 聖寵由慈而賜。慈之爲德。番救愈須之人。乃我等較首人在原正之位。愈須聖寵。則我等得聖寵愈厚。然而聖寵爲立功之根。則我等功行。豈不較首人之功行尤强乎。

正 人方命之後。較未方命。其須聖寵者多端。而不必聖寵愈厚也。葢人方命之先。惟以得永福爲須聖寵

之首端。而方命之後。則既須聖寵以得本罪之赦。又須聖寵以得本弱之振矣。

駁 立功之爲物。在於戰且於難。經曰。非善戰。不蒙冕。亞利克巳學云。德向難與善。乃我等較首人之戰與難更多。則謂我等立功不更切乎。

正 難與戰。就擬然之幾何而視。必係立功之幾何。如本疏巳明。若此者所以表願欲之誠。切勉行其難焉。夫願欲之切。由多愛而發也。然有甲人行易。與乙人行難無異者。因甲人備行難之心故也。

首人未獲罪宜何權論第二十二

首人未獲罪主禽獸否 一章

疏在人屬下之物。不聽首人之命。由首人不聽在上主命也。故首人未獲罪之先。凡在屬下之物。莫不聽其命焉。諸獸性然在人類之下。舉証有三。一就性序而証。葢論生物之序。由不全至於全。如質爲爲模。而不全模爲爲全模也。論性物之用亦然。不全之物。入於全者之用。試觀植物用土以自養。禽獸用植物。而人用植物與禽獸。是論性序。豈非人類主禽獸哉。亞

利治國論云。田獵乃義然而性然。緣人性然取已物故。二就天主之預圖。由上物治下物而證。蓋人肖天主。故在蠢類之上。則諸獸在人治下。固矣。三就禽獸之情而證。蠢類者固然具有何私用之何通智。而人具有凡行之公智夫爲通然而私。必也屬下於本然且公然也。又何疑乎。

駁 與定云。諸獸置首人前。以各得其名者。由天神引之。今謂首人主諸獸。何須天神之功乎。是知諸獸非爲首人所主也。

正 主管之於屬下。雖則多所施爲。而實非主管之力之所及。往往有焉。天神性然在人類之上。則能有何行爲。以補人力之所不及。如卽時令諸獸駢集首人前是也。然何因而見首人之不主獸也。

駁 互相不合之物。而屬於一者治之。此非所宜也。禽獸多不相合。如狼之於羊。鷹之於雞各等。則謂諸獸在人屬下何哉。

正 有云。今之猛獸在首人未方命先。性皆柔馴。不但不害人。並不害他獸。此說於理未合。蓋非因人罪而

獸性變也。如今之獅鷹等。性然食禽獸。豈彼時惟食草木乎。必也厥時禽獸固然有不合矣。然非因而不屬人治下。如至於今無不屬天主治下。然夫天主善排各物。各得其須。厥時人亦將分施各獸之所須。如今人分施雞雀以爲鷹食然。

駁 熱路尼摩聖師云。人未獲罪先。天主與之以治禽獸之權。雖非當時所須。而預知得罪之後須之。則未獲罪之先。無此權之現用矣。

正 元人未獲罪先。肉身無所須於禽獸也。不須之爲

衣。裸體無羞。緣無犯分之動。故不須之爲食。惟食地堂之果木。不須之爲車騎。蓋其體甚堅强也。惟用以試驗禽獸之性情。觀天主置諸獸於首人前。卽指此義也。

駁 主人之本務。在施命於其屬下也。施命惟至於具靈魂者而止。則何謂首人主諸獸乎。

正 諸獸固然具有何通智與斷。以故鷹隨其在前者。蜂認其王。人未方命之先。諸獸聽人命。如今之家畜然。

首人主他受造之物否二章

經 論元人曰。得主萬物。

疏 人可謂主萬物。乃就主在已之物之勢。因而主他物。夫人有四。靈性。爲同天神。一。覺性。爲同禽獸二。生德爲同植物三。形身。爲同無魂之物四。靈性之在人具有施命。而不屬聽命之義。葢人居原正之位。經曰。主萬物。凡非爲天主像之物。天神爲天主像皆得而主之。主覺德即忿欲二德。頗聽理命。靈魂主之。而施其命。故人居正位。亦施命於諸獸也。主性然力與肉身。惟其

所用。而非施命。王植物與凡無靈者亦然。無施命亦無變易。任用無阻。而各得其利云。諸駿以本疏正之。

人居原正之位皆爲同等否 三章

經 曰。由天主者有序。夫序之爲物。成於各等。與定云序非他。乃同等與不同等物各得其所之分挑。則知是時人非皆同等也。

疏 人未方命之先。有何不等。理所宜然。必有男女之別。否則不得傳類。必有年齒之別。否則父非長於子。論靈魂必有義別知別。蓋人之行。非由固然而由自

專。既由自專行。或欲或知。必各不等。以此用心多寡不一焉。論肉身亦有別。人之肉身。是時不全。免因性之規。多輔少輔於外物。緣其生命賴飲食而存故。就地土之氣候各一。星宿之方位不同。此人之身較强。且長且美於彼身。何能免哉。但雖就靈魂就肉身各爲不等。不因而有何闕也。

駁 物相肖且同等。乃互相愛之所以然。經曰。凡生覺愛肖已者。夫人居原正之位。相愛必切。則是時人皆將爲同等矣。

止同等。令互相愛乃均也。然在不等之人。雖彼此無相應者。而其愛不同等。較甚於愛同等有焉。如父愛子。較兄愛弟更切是也。而子之愛父。則又不及父之愛其子矣。

駁所以然也。息其效亦息。夫人之不等。或由天主因功而賞。因罪而罰。或由性者有弱且敵。有强且全也。乃在原正之位。凡此皆其所無。則是時人何爲而不等哉。

正夫不等由天主。非因賞罰。乃因次序之美彰明於

人類有多貴少貴各異焉亦有由性者如本疏已明。

人居原正之位人主人否 四章

聖多瑪云人居原正者之勢態非尤高於天神之勢態在天神此品之神九品中第六品謂之統權者則人主人於人之原位無所咈也。

疏人主人之謂其義有二一切就對役一泛就對何屬如治國治家皆謂之主今就先義而論人居原正者人必無主人也亞利云役別於主人因主人爲自之所以然即向已而役向他即向是凡主人用人以向本利所用主

之人。卽其役也。役則不免於苦。葢本好爲公共所希。而所宜已之好。將爲他人所有。故不免苦。準此則謂人在方正之位屬役。非宜矣。凡主人引人於其屬治下之本好。或引之於公好。則謂主自專者之人也。人居原正。爲此主者義二。一人固然希與人同處而多人同處。非有一者秉政。引之於公好。不可。葢多則向多。而一則向一也。亞利治國論云。凡多向一。必有一者爲首領。爲指引焉。二設使一人之知能越他人之知能。則宜用此知能以利衆人。經曰。各所受之恩宜

分施他人。與定云。義人主他人。非有所貪也。惟欲救人。性然之序如是然。則天主造人亦如是矣。

凡駁以本疏正之。

首一人保存本身論第二十三

首人在原正之位不死否一章

經曰。因罪而死入世。則人未方命之先不死。

疏不壞之義有三。一就質。或無質。如天神無質。或有質。如天體。惟向一模。下域之質向萬模。上天之質惟向天模。此謂固然不壞也。二就模。即固然屬壞之物。有何不得壞之情

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

勢。與定云。天主造靈魂賦之德能。可以因所向之永福。傳達肉身而使之永好不壞。此謂屬永福之不壞。三就作所以然。就此義。云首人未方命不得死而不壞。與定云。天主造人。若不方命。則可永不死。而自爲活。或死之所以然。蓋其肉身之不散壞。非因自有不死之德。惟因天主特恩。人不方命。可以使靈魂保存肉身不壞焉。此論最爲合宜。蓋靈魂既超越形質。則於厥始超越形質之性。天主賦以保存肉身之德。於理爲宜。

駁 人非他。乃能推論而能死之生覺也。則人不得不死。緣能死。入人類之限解。亞利亦云。壞與不壞。乃因宗而別之物。因宗而別者。不屬互變。則謂人未方命之先不壞。亦宜謂方命之後不壞。而今方命後既壞。則未方命豈得不壞乎。

正 駁所云不壞不死。指因性之不壞也。而今所論不壞。由天主特恩。

駁 人是時不死之故。或由因性。或因聖寵。不得謂因性。蓋今之人性。與彼時同類。不得謂因聖寵。蓋首人

因痛悔復得聖寵。經指之日。天主援之於罪。則將復得不死。乃首人既無復不死。則謂是時不死非也。

正 保存肉身勿壞之德。其宜靈魂非固然。惟由天主特恩耳。首人雖蒙聖寵。免罪得永福。豈因而並得不死之恩乎。此惟宜歸吾主耶穌。令係於性者復於愈好焉。其詳見三支中。

駁 人不死之恩。因功而得。經論享天福聖人曰。死將無矣。首人初受造之分位。非受賞。惟立功之分位受賞。則謂人在方正之位不死。非也。

正 因功而許人不死。與厥始首人不死。其義各異。

首人居原正之位屬受傷否 二章

聖多瑪云。能受傷則能壞。緣傷多則除本體故。首人不得壞。是亦不得受傷。

疏 屬受者之義有二。一切。乃受傷離於固然之情。緣受乃作爲之效。故在性然之物。凡彼此離於本情。則互相受授之物也。一汎。凡有變易。雖係物之本成。亦謂之屬受。如知覺等。持此義。人居原正。就靈魂就肉身謂之屬受。持先義。首人居原正就靈魂與肉身。

不屬受蓋非方命則能避傷與死也。

駁人之肉身其質軟軟之爲物性然受傷於硬體則設使首人身觸硬體何免受傷乎。

正首人之肉身可以預防免受傷於硬物一因本明可以避其害一因天主預圖保之勿令忽然而受傷。

人居原正之位須食飲否三章

經引天主諭原人曰地堂諸木可食。

疏人居原正者屬生覺須食飲之命至復活後將得屬神之命無須飲食矣須知靈魂具有二義一魂一

神。謂之魂。爲其與肉身以生命。爲凡具魂者共情。經曰。人受成爲活魂。即於肉身與之生命也。謂之神。乃靈魂之本情。即具明理之德。而不着形。非與他魂通共。人居原正之位。靈魂傳達於肉身者。惟就其爲魂者所宜。其肉身必爲生覺。即因魂而得生命。厥功爲養育。傳類生長。此等宜人居原正之位固矣。人在末位。即肉身復活之位。靈魂傳達於肉身所宜就爲神者爲其本然之情。即傳達於衆人不死之德。而於善人傳達以不受傷。且得榮且得德。令其肉身爲神物

也是故復活之後人不須食飲而在原正之位則須之。

駁須飲食以補所已失也首人居正位肉身無所失。緣其肉身不得壞故則何謂須飲食乎。

正前章已明見一章首人居正位不死由超性之德寓於靈魂而非由於何情寓肉身也蓋肉身因內火之作用不免原濕有何消因而須飲食補之。

駁養育肉身必須飲食但養育之爲物不免有何受且變而成首人之身享不受傷之德是無所變與受

也則謂首人是時須飲食似不然

正 養育有何受與變惟就食物蓋食物化而變爲飲食之者之體豈因而謂首人之身屬變受乎惟謂飲食屬變受之物耳且雖謂首人容此變受何碍於原正之位緣此變受係於性者之全成故

駁 用飲食以全命也然首人之命可以他法而全即非方命不得死

正 首人用天主禁菓爲方命而不用飲食亦爲方命蓋天主雖戒勿用此菓並命之用地堂諸菓也

首人居原正之位由生命樹得不死否 四章

經 引天主諭首人方命之後曰。或乎取生命樹而食。而永活云云。

疏 生命之樹。必有何令人不死者矣。然其令不死。非直然。蓋首人在地堂存生命有二法以救二闕。其一乃元濕消失于內火之作用。此闕地堂備諸木補之。如我等因飲食補其失然。其二乃作德之弱。由於外物之合。亞利云。凡生於外物合於預有之濕。則減其作德。如水合酒。先變爲酒味。然就水加多寡。乃減酒

德而終成水酒。試驗作德。其初作德之力。不但補失。又令生覺者生長。次惟令補其失。而不能生長。至其終衰。雖補失不足。將損之又損。而肉身終壞焉。人在方正之位。補此闕者生命之樹也。葢其樹所具備正對身弱。由外合者之作德。與定云。首人是時食可不饑。飲可不渴。用生命之樹可以不衰。又他論云。生命之樹如藥然。防肉身勿壞。但令人不壞。非直然。一則靈魂具有存肉身之德。非由生命之樹而出。一則其樹不能使肉身永無散壞。緣形體之德有限故。而生

命樹之存肉身。自有定期。取之一次以全肉身勿壞。至於期盡。人或至於神命。即升天永活或再取一次也。

駁 事物越本類而行。未之有。緣諸效不越本所以然故。生命之樹。屬朽之物也。不則何得滋養肉身。葢滋養之爲物屬變化。化且變爲用飲食者之體也。且凡由草木之效。與由固然之諸效。莫非固然。是則方命之後。人亦將不死。葢凡係固然之物。首人方命之後仍存。

正 生命樹之使人不壞。非直然。惟阻其壞之物。如本

疏已明。右駁乃論直然。而自不壞之所以然耳。

人在原正之位就肉身論第二十四

嬰孩居原正之位具全力以動百體否一章

聖多瑪云。凡受生。先不成全以至於成全。人居正位者嬰孩必受生也則受生之初。就肉身之幾何與德能。必不成全矣。

疏超本性者。由信德而知。屬信者由傳受而得。是係因性之物者。宜循本性之賦秉而係超性之物。宜循天主之默照矣。嬰孩初生。無動百體之全德。此宜人

梵蒂岡圖書館藏明清中西文化交流史文獻叢刊

性固然。蓋人腦視肉身之度量。較大於他生覺。嬰孩因腦濕甚。則其筋絡行動之司。不足以動百體。雖論天主之德能。令嬰孩初生。即得四體之全動。然而天主造首人直。此直依與定論。肉身全服靈魂。原正之時。人身四肢無有咈人遵義者之欲。遵義之欲非他。乃向合宜之作用也。而人之作用與年相稱。故須云嬰孩初生。其能動四肢者。惟所係嬰孩之作用。即食乳等而已。

駁 獸初生。有即時能動四肢者。何況人爲萬物之貴

哉乃今不然則由首人方命致罰使然耳。

正 獸中有初生即動四肢者此非以其貴也不見有覺司較備之獸而不能初生即動乎蓋由其腦乾又由其作用不全凡發不全之作用即小德亦足已。

駁 不能得其所欲不免於憂嬰孩不全動四肢將不得其所欲則憂矣首人未方命之先何憂之有則謂嬰孩初生不能動四肢必不然。

正 嬰孩是時惟宜其嬰孩之所欲動四肢非宜嬰孩之年分則非所欲也。

駁老衰之敝。與嬰孩之敝相對。人在原正者。無老衰之敝。則亦無嬰孩之敝。

正人在原正之位。生而不壞矣。故是時謂容隨嬰孩之敝可。謂容隨老衰之敝則不可。

首一人帶義者論第二十五

人生帶義否一章

聖安瑟爾莫云。首人非方命。則凡賦人靈魂。並賦義者。

疏人因類而生。肖已固然。凡隨物類者依賴。莫不子

肖其父。否則性者之作用。或有何錯。而原正之時豈容錯哉。但子之肖父。惟就隨體類者依賴。而非就隨特一者依賴。首人受造之初。所具元義。正依賴人類之事。此非由人類而發。乃由天主賦於全性者之特恩也。夫相對之物。必係於此之一宗。原罪與原義相對。原罪由父傳於子孫。則原義之傳於子孫固矣。

駁 義由聖寵而得。保瑔宗徒云。然聖寵由天主賜。非屬傳受。如屬傳受。則聖寵爲因性之物也。豈其然哉。又義者寓於靈魂。靈魂非屬傳受。則知人生不帶義

者。

正有云。維時嬰孩所生。非具因聖寵而得之義。爲立功之所以然。惟具原義耳。此說不盡然。葢原義之根。首人受造時所具。既在人之上。分超然服於天主。爲由聖寵而發。今若云嬰孩具原義。則須云亦具聖寵。如前論首人。云已受造卽時具聖寵也。但不因此而謂聖寵爲因性之物。葢此聖寵。非因傳類之德而得。惟人已具靈魂。天主賜聖寵。如肉身已備全。天主賦靈魂然。而靈魂固非屬傳類之物也。

原正時嬰孩初生定於原義否 二一章

聖奧定不以爲然。

疏 嬰孩在原正之位。初生無定於義者。蓋嬰孩之德。不越本父母之德。而父母傳類時。無定於義。則嬰孩初生。豈定於義哉。夫惟見天主之靈性則然。緣天主爲公衆所希。而不能背之美好之本元故。至論人蒙特恩。而在世定於義。惟聖母一人。非常例也。如令首人已得眞福見天主本妙。則其靈魂與肉身。並將爲神物。而一切生覺之命。人因之以得傳類者皆息已。

而今不然。則知嬰孩初生非定於義云。

駁 善較强於惡固矣。因首人之罪惡。子孫皆爲犯人。則設使首人存義。子孫不更。皆爲義人。而不得犯罪乎。

正 非因首人之罪。子孫犯罪不能歸於義。此惟宜受永苦者。又非因首人無罪。子孫可以不得罪。此惟享永福者。

駁 邪神畔主後。天神乃定於義。可以不得背主。論首人亦然。首人若能克勝魔誘。必將定於義矣。是因首

人之勢而生子孫。則子孫生而定於義也。

正 天神人類。各論不一。人類擇善惡。其先其後。並係自專。天神擇善惡之先。乃自專。其後則否。必或定於義。或定於惡。如前論已明。見十五卷第二十二論二章

首一人傳類就知論第二十六

人居正位嬰孩生而知否 一章

亞利靈魂論云。靈魂受造之初。如素簡無所書。乃今之靈魂。與彼時靈魂同性。則是嬰孩非生而知也。

疏 前已論。見二十五論一章 係超性者。憑傳授而信。無傳授

循性者之勢情也。人由覺司而知識。乃人因性之本情。靈魂之合肉身。其故在此。葢須肉身以發本作用也。乃謂厥初具非因覺司而得之知。豈其然乎。由此而知。維時嬰孩非生而知。雖知物非難。亦須累時。或推論。或學習而得焉。

駁 首人生子之勢。必因首人之勢也。首人具知全備。則生子。亦具知全備。

正 首人具知全備。係首人就其爲人類之元父與元師也。然豈因此特勢而生肖巳之子哉。生肖巳之子。

惟因係全性者。性然或恩然矣。

駁 由罪而生懵。白達聖人云然。乃懵非他。即無知也。

首人未方命之先。云嬰孩無知。則懵矣。

正 宜知而無知。謂之懵。嬰孩初生。惟宜彼時應有之知。而不宜彼成人之知。則何得謂懵乎。

駁 維時嬰孩初生具義。既具義。則具知。蓋凡引之於行爲者。是知也。

正 維時嬰孩所具之知。足引之於義功。與屬義之公端。較明於性然我等同具之知也。

人居原正之位嬰孩初生具論理之全用否三章

聖多瑪云。性者於所生之物。由不全至於全。準此。則維時嬰孩固無論理之全用也。

疏前論已明。見二十一卷第十論六章論理之用。頗係覺力之用也。故覺力已拘。下力有阻。則人不能全發論理之用。試觀寐者狂者。可見夫覺力係屬形司德也。形司有阻。則其作用隨阻。因而論理之用亦阻。在嬰孩覺力有阻。由其腦濕甚。因而論理與百肢之全用。亦有阻。人居原正者。亦莫不然。但維時所具之用。較全於今。

而其用特與其年分相稱也。

駁 今之嬰孩。無論理之全用。由靈魂被壓於肉身也。經曰。朽體壓靈魂。是時肉身不壞。則嬰孩是時必將得論理之全矣。

正 論理之用。由肉身壓靈魂者。有所阻於行爲。誠然。然豈止嬰孩時乎。年長亦然。

駁 獸中初生。有卽具性然之計。如羊已生。卽避狼。豈人不獸若乎。必也。是時嬰孩得論理之全用。

正 獸中初生。亦有無此計者。試驗鷹雛必假學習。而

後飛。他獸亦然。人則有特阻。卽緣其腦至濕故也。

首人受造之所論第二十七

地堂爲宜人居之所否一章

聖達瑪則云。地堂乃至貴之所。具主像者。卽居之宜矣。

疏 首人之身不壞不死。非其肉身自有不壞不死之情。惟由其靈魂具有存肉身勿壞之德。如前論已明。見二十三論四章 又人身得不壞。由於內並亦由於外。於內者。因元濕且喪且衰。首人因飲食以救之。於外者。因惡

氣爲壞身之首端。而地堂反是。達瑪則云。地堂具有微純翕順之氣。爲花木茂盛之所。故須云。地堂乃人未方命宜居之所矣。

駁 人與天神皆受造。以得眞福者。天神受造在眞福之天。人亦宜然。

正 眞福之天。乃諸形之上所。在變化之外。就爲上所。天神宜居之。與定云。天主由受造之神物。以治受造形物。故具神性居凡形之上所。爲其御治形物宜然矣。就無變化宜享永福者居之。爲至定不易之分位。

於天神之性相稱則天神於此受造宜矣人非治凡形豈宜置之在天惟得真福之後乃宜遷徙於天堂耳

駁 不居之所爲徒然方命之後地堂非人居之所則地堂非徒然乎

正 人雖不獲存不死之恩而其恩不因此爲徒然地堂亦然豈人因不居而徒然乎地堂尚存以顯示天主與人之恩而首人因方命失之

天主置首人在地堂爲用功且居守否 二章

經曰。天主置人在地堂。以用功與居守。

疏依與定論。經言容二義。其一。天主置人在地堂。即天主行功而守人。行功則作人爲聖設天主之功息於人。則人即闇然。如光已息。中氣即闇然。然守人者。即天主保人於諸壞於諸惡也。其二。天主置人在地堂。即天主欲人行功而守地堂。

駁定爲罰罪之事。以之加於未犯罪者。非宜也。行功如耕田。隨罪之罰也。首人方命後。聽主諭曰。面汗方獲飲食。則謂天主置人在地堂行功非也。

正首人未方命之先行功。與方命之後行功。各一。未方命行功。以試本力而無勞辛。

駁無敵之所。何容守者。地堂無敵之所也。何云首人守之。又天主造地堂爲人。而非造人爲地堂。則置人守之。何哉。

正首人守地堂。非因有何敵也。守地堂。免得罪於主而失之矣。是惟歸於利人也。

首人之受造在地堂否 三章

經曰。天主置人在地堂。

疏 地堂乃人不得壞合宜之所也。夫人不壞。非由因性。惟由因天主超性之恩得之。天主欲示此恩之宜人。非性然。乃天主特恩。則造首人在地堂外。造畢。置之地堂。具覺命之特居之。且將得神命。則遷居天堂。

駁 天神之受造。在相稱之所。即天堂也。人未方命。其相稱之所。即地堂也。則人在地堂受造宜矣。又諸獸所受造處。即所居存處。鱗者在水。羽者在空。人何獨否乎。

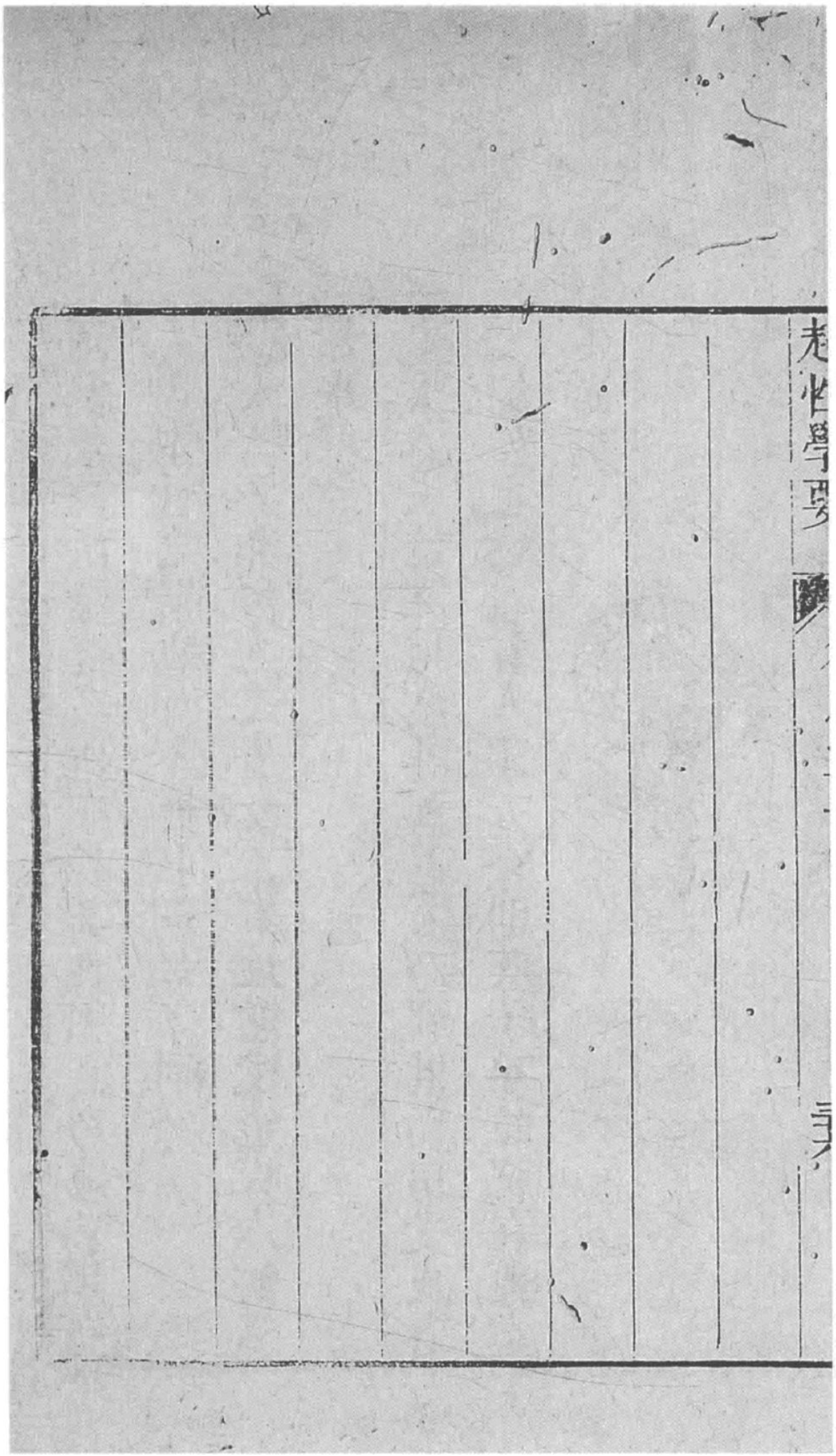
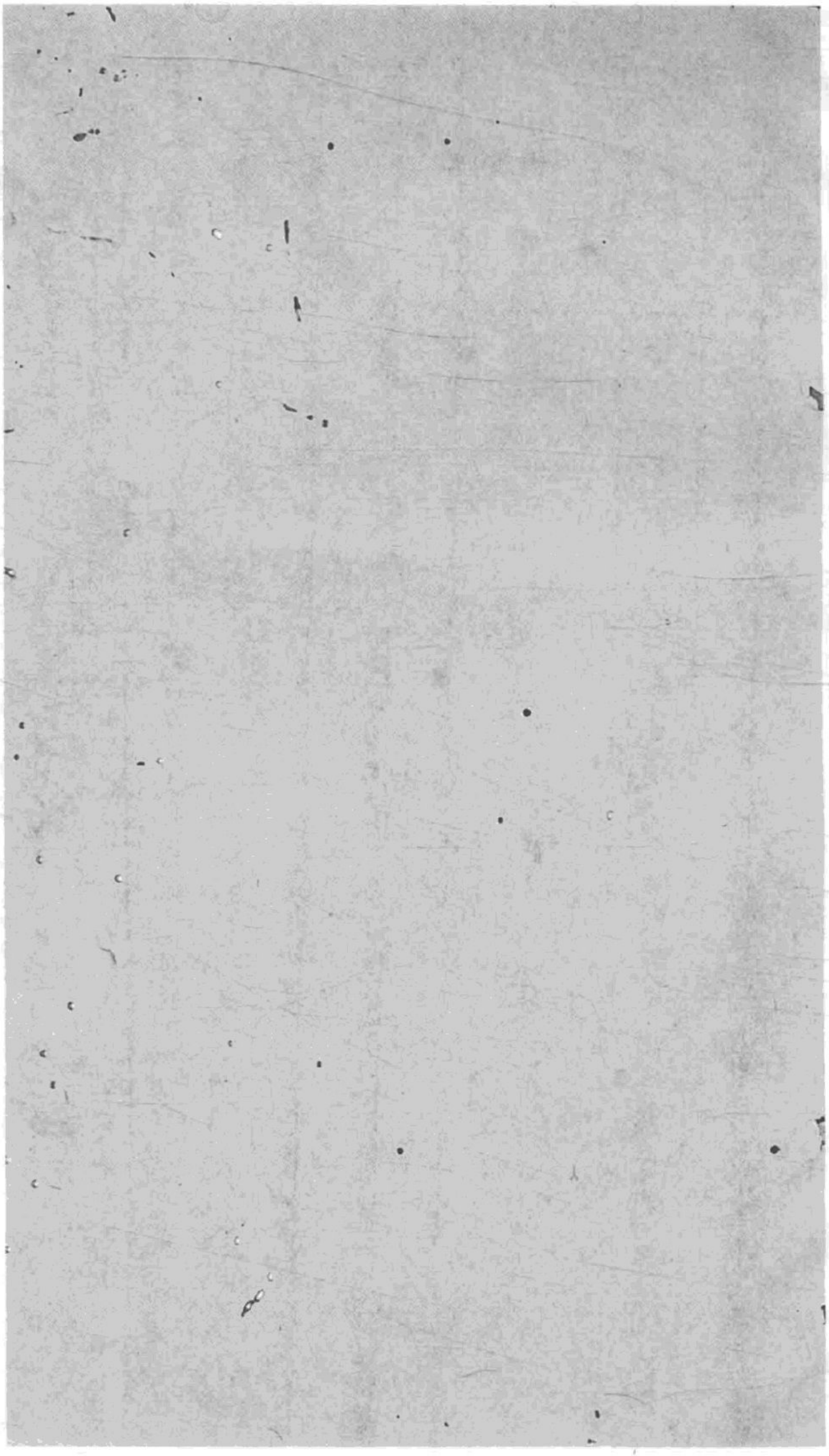
正 天堂乃天神之居所。其性宜然。則在天堂受造也。

諸獸居於所受造之所。亦於其性相宜。乃地堂非宜人因本性之所也。如本疏已明。故不同。

駁 女人不如男人之貴。女人在地堂受造。男人何不然乎。

正 女人受造在地堂。非視其貴。乃視其所由受成者之原始也。即首人首人不方命。則其子孫並將在地堂生固矣。

BIBLIOTHECA APOSTOLICA VATICANA


老性學要